CRITIQUE DES CONDITIONS DE L'ACTION

* *

PRINCIPES

DE

TOUTE PHILOSOPHIE DE L'ACTION

PAR

MAURICE PRADINES

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Limoges
Docteur ès lettres

PARIS
FELIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PRINCIPES

de

toute philosophie de l'action

Digitized by Google

Digitized by Google

CRITIQUE DES CONDITIONS DE L'ACTION

* *

PRINCIPES

DE

TOUTE PHILOSOPHIE DE L'ACTION

PAR

MAURICE PRADINES

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Limoges
Docteur ès lettres

PARIS
FELIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

Digitized by Google

A.243025

Digitized by Google

PRÉFACE

Cet ouvrage forme la conclusion du livre intitulé : *L'Erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes.* Nous avions entrepris, par ce livre, non seulement la critique des systèmes de morale réels, mais, en un sens, la critique de tous les systèmes de morale possibles dans une certaine conception que nous croyons universelle du principe et de la méthode de la morale. Nous voudrions résumer ici cette critique et dégager les conclusions positives qu'elle renferme secrètement.

Cet ouvrage, qui en achève un autre, s'adresse donc de préférence à des lecteurs à qui le précédent ne soit point inconnu. Toutefois, il a été écrit de telle sorte que la lecture en fût possible même à ceux qui ne connaîtraient point notre critique, pourvu qu'ils fussent familiarisés avec les principaux systèmes philosophiques et les problèmes que leur interprétation soulève. Les résultats de la critique dans le précédent ouvrage ont été résumés, en effet, dans celui-ci, au commencement de chaque chapitre, et l'ensemble de ces résumés forme un système complet des principes généraux de cette critique.

Le reproche fondamental que nous adressions aux systèmes de morale, c'est d'avoir ignoré les conditions de l'action et proposé à l'action des règles en contradiction avec ses conditions. Démontrer « l'erreur morale », ç'a été essentiellement pour nous faire une *critique* — par où nous entendons, cette fois, analyse — des conditions de l'action. De là le titre commun de ces deux ouvrages. Nous avons cherché, dans le premier, à dégager cette critique de l'histoire même et de l'évolution des systèmes. Nous la présentons, dans celui-ci, sous une forme systématique.

Pour que l'action soit possible, c'est à dire *compréhensible*, il faut, avant tout, que les opérations de *comprendre* et d'*agir* ne soient point contraires l'une à l'autre. Il nous a paru qu'on opposait ces opérations dans tous les systèmes. D'où il sui-

Digitized by Google

vait que les systèmes n'avaient d'autre alternative que de laisser l'action hors de la raison ou de la condamner par raison. La condition capitale de la possibilité de l'action, d'où toutes les autres découlent, c'est que la connaissance soit accordée avec l'action. Ce sera notre premier objet d'établir une définition de la faculté de connaître qui satisfasse à cette condition. Et l'on verra que cette définition entraîne de proche en proche la théorie de l'action tout entière.

Digitized by Google

LIVRE I

Aperçu général de l'ouvrage

CHAPITRE I

Résultat de la critique

Que l'échec de la spéculation morale universelle tient à une erreur universelle sur la nature et la méthode de la connaissance.

L'histoire de la spéculation morale nous est apparue comme une sorte de drame, dont l'idéalisme ancien a posé les données, d'où mille péripéties sortent au cours des temps, jusqu'à notre siècle, où la pièce menace de finir, suivant l'usage des drames, par une catastrophe générale. Le personnage principal de ce drame est l'homme lui-même, qui s'interroge, se répond, et, de sa propre imagination, tire tous ses interlocuteurs ; mais ce comédien plein de poésie et de création donne une vie intense aux formes qui répondent aux besoins de sa conversation, et, comme elles vivent plus que lui et demeurent à peu près les mêmes à travers le temps, elles paraissent enfin beaucoup plus réelles que leur inventeur périssable.

Platon et Epicure pensaient que l'homme est inexplicable, qu'il ne peut même exister, s'il n'existe en dehors de lui quelque chose de tout à fait différent de ce qu'il est lui-même ou de ce qu'il peut connaître. Dans ce poème de notre philosophie occidentale, ils sont les principaux introducteurs des personnages de

Digitized by Google

la pièce, dès lors pourvus des traits immuables qui vont susciter entre eux et l'homme un conflit si dramatique. Ces personnages sont les deux figurations de l'immobilité, destinées à donner à l'homme la garantie d'une stabilité qu'il ne se connaît pas. Ils s'appellent Idée et Atome ; mais, sous des noms si opposés, Rationalité, Détermination, est leur seul et commun caractère ; fixer, assurer l'homme est leur seule et commune fonction ; et, comme ils sont tout ce que l'homme peut concevoir de plus fort et de meilleur que lui, ils sont aussi son unique Dieu sous ses vocables les plus divers. C'est l'épopée de la pensée, que la querelle de ce Dieu et de cet homme, de la création avec son créateur, qui se croit lui-même créé par son œuvre et, comme Jacob avec l'ange, se consume à lutter contre le fruit de son imagination.

Quels raisonnements ou quelles nécessités soutenaient, en face de l'homme, un interlocuteur aussi redoutable ? Platon et Epicure suffiraient presque à nous les révéler. Ils ont donné des *arguments* dont la forme seule a pu changer ; ils ont traduit des *besoins* de penser et de sentir qui ont soutenu après eux toute la spéculation. Ces arguments, expression de ces besoins, se ramènent à la double affirmation que ni l'*action* ni la *connaissance* ne sont explicables, si ce Dieu, comme nous venons de le définir, n'existe. La cause du monde existe par cela seule qu'elle est conçue, parce que la cause du monde est, par hypothèse, l'explication du monde, et que le monde n'est point expliqué, si son Explication fait défaut. Cet argument était bien formel chez Platon, mais il n'était guère dissimulé chez Epicure. Avec la meilleure volonté de s'en tenir à l'expérience, ce philosophe assurait pourtant que rien n'existe, si l'immuable, c'est à dire le contraire même du donné, n'existe, et que, dans l'action, l'immutabilité est aussi la seule maxime défendable. Et, quoiqu'il eût nié l'existence des dieux, il allait jusqu'à en imaginer de nouveaux, pour donner à son idéal d'existence une figuration plus parlante. Par la suite, la philosophie a essayé de dissiper les difficultés que cette affirmation avait créées, mais elle ne l'a jamais discutée, quoiqu'elle l'ait souvent mise en doute dans la pratique. Aussi pouvons-nous bien la considérer comme la *donnée* même du drame spéculatif dont il s'agit, ou, en termes de théâtre, la *situation* qui lui donne naissance. Tant que cette situation durera, le drame devra se prolonger. Elle a déjà duré, à notre connaissance, plus de deux mille ans : nous sommes au moment où

Digitized by Google

la lassitude est venue, l'épuisement d'une action sans terme et sans espoir.

La *situation* ne se renouvelle, en effet, que dans la forme. Les Stoïciens entendent, en somme, le terme « raison » dans le sens platonicien, et ils attribuent à la raison le même rôle que Platon. Tout le moyen-âge travaille et peine sur cette conception, que Descartes essaie d'harmoniser tant bien que mal avec la science moderne. La postérité d'Epicure est l'empirisme de Locke et de ses successeurs, qui croit que le phénomène est déterminé, et retourne enfin, avec Kant, à ses postulats métaphysiques. La morale de ces systèmes se résume logiquement dans la maxime d' « universaliser » notre action, c'est à dire, en somme, de la « diviniser », en la soustrayant à ses conditions particulières, et cette maxime n'est guère plus discutée que le principe déterministe qu'elle traduit en pratique.

Ce qui fait le mouvement du drame est ailleurs. C'est la révolte croissante de la nature contre la raison. Dieu ne peut pas changer, ni l'argument qui le démontre. Mais l'homme change et souffre diversement de sa création trop sublime. Le conflit éclate avec les Stoïciens, dans l'antinomie du devoir et de la nature, et il se prolonge à travers tout le moyen-âge. Avec Descartes, toute la *science* s'échappe de l'hypothèse de Dieu, renonce aux idées substantielles, place la vérité dans les convenances et constructions de l'esprit : mais ce relativisme inconscient échoue dans un réalisme mathématique. Kant explicite le relativisme de Descartes, sans trouver le moyen d'échapper à sa métaphysique. Les modernes reprennent sans plus de succès la tentative d'arracher l'homme au Destin, ou, découragés, sacrifient Dieu, mais en sacrifiant l'homme. Telles sont les péripéties créées par le besoin uniforme qui s'est bien résumé dans ce vers :

Si Dieu n'y répond pas, rien n'y répond assez.

Nous ne méconnaissons pas l'importance de ce besoin, véritable piège où se prend presque fatalement l'esprit pensant. Cependant, tout important qu'il est, le besoin métaphysique n'est qu'un besoin entre beaucoup d'autres, et, comme la valeur des autres, la sienne ne peut être jugée que dans son rapport à l'activité qu'il exprime. Cette activité nous est beaucoup plus connue dans ses effets que dans sa nature, et c'est ce qui fait que nous jugeons de ses effets même sans exactitude. L'activité de notre raison, qui cherche une explication des choses et qui en trouve une,

Digitized by Google

n'est pas en nous une faculté miraculeuse et exceptionnelle. Devant la nature infinie, et inconnaissable au sens complet du terme, nul être vivant n'a de garde qu'en limitant ses prétentions sur elle à ce qu'il peut s'en assurer durablement. Chaque être vivant se constitue en épiant, pour ainsi dire, la nature, afin de s'établir, sur quelque partie plus stable de sa mobilité, l'existence la plus exempte possible de surprises et d'inquiétudes. Et, lorsqu'on dit que l'instinct est une adaptation, on exprime bien que cette expérience, cette connaissance, qui constitue l'instinct, n'est qu'un tâtonnement, dont l'ambition est toute tournée vers la pratique, vers la meilleure vie, une activité qui s'accommode le mieux qu'elle peut à un donné, sans prétendre à le comprendre. La connaissance humaine n'est aussi qu'une adaptation, et, si c'est Dieu qui résume cette connaissance, c'est que Dieu nous est commode. « Chaque être, fût-il un petit chien, se croit le centre du monde » ; et chaque être, assurément, se résume l'univers dans l'expérience infime dont il s'est fait un univers. Et nous, par exemple, nous voulons croire que la réalité n'est pas aussi « inhumaine » que l'*apparence*, c'est à dire aussi infinie, aussi variée, aussi déconcertante. Nous voulons le croire, et nous en avons besoin. Nous nous créons des mots, et, dans ces expériences fixes, qui sont *notre* expérience et le misérable fragment des choses où nous parvenons à nous adapter, nous limitons l'immense, l'inaccessible, l'incompréhensible univers. C'est là l'explication que nous nous en donnons, semblable à celle que les autres êtres s'en donnent : car expliquer, c'est réduire à soi-même. Il existe ainsi, dans la nécessité même que nous partageons avec tous les êtres de nous limiter l'univers, une nécessité de le « diviniser » à notre façon. Nous faisons de la Stabilité et de la Fixité un Dieu, comme un chat, sans doute, fait son Dieu d'un tapis. Notre raison, avec toutes les idées, tous les cadres qu'elle crée, canalise l'activité de l'être vivant dans les directions où cette activité peut être servie par les choses. Cette prudence et cette prévoyance, qui résume le monde dans des lois pour donner à l'activité plus d'assurance, nous l'appelons prudence divine, c'est à dire Providence, et nous croyons que le monde a été fait comme notre besoin le feint. Pour enlever à cette conception son caractère trop visiblement anthropomorphique, quelques écoles préfèrent parler du destin ou de la détermination. Mais ce subterfuge est bien puéril, puisque la prudence ou la prévoyance trouve son meilleur appui dans les règles les plus constantes. Si Dieu est

Digitized by Google

Providence, il est assurément détermination, car on ne peut s'assurer qu'en ce qui demeure.

Le même besoin se traduit dans la pratique proprement dite par la divinisation du repos comme idéal d'action. Toute notre activité aime à se suspendre au plaisir, et elle voit son terme naturel là où elle est satisfaite. Partant de là, il n'y a qu'un pas à faire pour prêter à l'activité même la jouissance comme but, pour mettre l'idéal de l'activité dans cette suspension de l'activité qui correspond à la jouissance. On ne pense pas que le plaisir peut être un bien sans être pour cela un état, une forme stable d'existence, ni être susceptible de le devenir : de même qu'on ne pensait pas que la stabilité des choses peut être une commodité pour nous sans être une règle pour elles. Si la mobilité, en tout, est le caractère de l'existence, on sortira évidemment tout à fait du possible, aussi bien en nous demandant de réaliser l'immobilité, qu'en mettant la perfection de l'être dans l'immobilité. Si la connaissance et le plaisir sont des choses que nous *faisons*, non des choses qui *sont*, et que l'on nous propose d'*être* une connaissance ou d'*être* un plaisir, on supprime la connaissance et le plaisir mêmes avec l'activité qui les produit, et qui n'est, elle, ni une connaissance ni un plaisir. C'est ainsi que nos besoins mal interprétés peuvent nous conduire à notre perte. Dans la pratique, comme dans la théorie, notre prudence devient notre Dieu, et c'est contre les hasards de l'activité que nous dressons sa menace ou sa protection. Ce besoin divinisé, qu'on appelait précédemment Providence et Règle, on l'appelle maintenant Béatitude et Souverain Bien. Telles sont les deux affirmations fondamentales, les deux pôles de la pensée métaphysique : elle donne l'Immobilité pour Cause au monde et pour Fin à l'action : un même Dieu, qui crée et qui anime.

Evidemment, les deux conceptions sont connexes, et cette morale de la béatitude inerte sortira toujours de cette théorie idéaliste de l'existence. C'est ce que toute l'histoire nous a révélé. Aussi toute la destinée de la morale dépend-elle du parti que l'on adopte sur cette doctrine de la connaissance.

Mais nous n'avons pas le choix entre différents partis. Car la doctrine idéaliste ne fonde jamais la connaissance qu'en renonçant réellement à son principe, tandis que, lorsqu'elle réalise effectivement la nécessité, elle rend toujours la connaissance impossible. L'ouvrage précédent n'a fait que montrer que la *théorie* courante de la connaissance est en contradiction avec les *pra-*

Digitized by Google

tiques de la connaissance, et que cette théorie est demeurée, dans son évolution apparente, ce qu'elle était aux plus anciens temps, où, pour avoir la certitude, Platon condamnait l'esprit au verbalisme et lui interdisait toute connaissance effective. Ce qui sauvait toujours cette doctrine, c'était la contradiction. Platon s'imagine que la mathématique n'est qu'un dérivé de la dialectique, cette science toute sûre, ou son application principale. Voilà l'utile erreur qui laisse la liberté d'exister à un commencement de science vraie. Mais la dialectique, qui subsiste à côté de la mathématique, demeure la seule science vraie des phénomènes physiques, qu'elle réduirait au psittacisme, si l'on n'accordait à l'*opinion* de suppléer le plus souvent, dans ce domaine, à la vérité qu'on en exclut. Descartes éloigne l'équivoque, en réduisant l'ancienne dialectique à la mathématique, toute connaissance sûre à la connaissance de la quantité ; mais, conservant le préjugé du dialecticien, il croit que le mathématique est l'essence des choses, comme Platon croyait que c'était l'Idée. Ce pouvait être la ruine du système. Heureusement que la méthode reste distincte de la théorie. Comme Descartes voyait bien que la réalité n'est point mathématique, au moins dans son apparence, il nous demanda de feindre seulement qu'elle le fût ; et, pour la première fois, on imaginait que faire la science, c'est faire des hypothèses, bien qu'on continuât à affirmer que la réalité est secrètement conforme à ces hypothèses. La science est une création de l'homme, sans cesser d'être une représentation des choses ; et nous produisons absurdement ce qui existe sans nous ! Véritable scandale, que l'on aperçoit aussitôt, sans parvenir à le dissiper. Locke, Hume déclarent très haut que la réalité sensible échappe à la détermination mathématique : comme si Descartes ne l'avait point su ! Mais, tandis qu'ils nient que la réalité sensible soit mathématique, ils continuent secrètement à affirmer que la mathématique est réelle d'une certaine manière, puisque toute idée, selon eux, et, par suite, la quantité même, vient des choses. Et leur détermination *physique*, qu'ils distinguent de la détermination mathématique, et qui vient des choses sans y être, n'est, en somme, qu'une détermination mathématique qui s'objective tout en se niant. Kant n'accepte pas cette contradiction, et, pour la résoudre, il transforme la détermination, de caractère des choses, en opération de l'esprit, et le déterminé lui-même, de *chose*, en *objet*. Ainsi peut-il conserver la contingence dans la chose et la détermination dans l'objet, et répondre aux exigences contradictoires de l'empirisme, qui veut à la fois que l'expérience

Digitized by Google

soit indéterminée et que la science soit objective. Et il y répond, en effet, mais en sanctionnant le préjugé de l'empirisme sur l'objectivité de la détermination. En réalité, comme il a été montré dans l'autre ouvrage, toute la théorie de Kant se ramène à l'ancienne dialectique, et son « objet » n'est qu'un autre nom de la chose en soi. Aussi est-il incapable d'expliquer autant la nécessité physique que la nécessité mathématique.

Toute la spéculation philosophique, depuis Platon jusqu'à nos jours, était fondée sur cette conviction qu'il n'y a point de science, point de connaissance, si le stable, le déterminé n'existent. Nous avons prétendu que cette affirmation est une erreur de fait, que toute science est fondée sur le doute même de la détermination. Tout le progrès de la spéculation moderne n'est qu'une lente approche de cette idée : que la connaissance crée son objet suivant les commodités de l'action, et qu'elle ne peut exister si elle n'est libre. Longtemps opprimée sous la conviction que toute vérité est certitude, la pensée travaille à établir que toute vérité est doute, et que la volonté de certitude entraîne la négation même de la connaissance et de la recherche.

Cette idée, cependant, est si contraire à la croyance naturelle que, même avec la conviction théorique qu'elle est vraie, on ne l'admettra jamais complètement, tant que l'on ne l'aura point vérifiée dans le détail des sciences. Ce travail de vérification nous entraînerait beaucoup trop loin de notre but, qui est bien de faire une critique de l'action, même sous sa forme de science, mais seulement de la faculté générale d'agir, qui contient la faculté de connaître, et non point de toutes les formes d'action et de connaissance. Toutefois, nous ne pouvons nous empêcher de dire quelque chose sur cette question, et, du reste, en commençant par les mathématiques, nous serons amenés à des considérations qui nous dispenseront peu s'en faut de rien ajouter pour les autres sciences.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Que l'erreur universelle sur la nature et la méthode de la science se ramène à la distinction d'une connaissance mathématique et d'une connaissance empirique.

La mathématique est, en effet, la science idéale, et toute notre critique n'est, en un sens, que la critique même des mathématiques dans leur rapport à la dialectique ou métaphysique et à la physique. Avec Platon, comme on le répétait à l'instant même, la mathématique est isolée, tandis que la dialectique absorbe la physique, considérée du moins comme science pure. Descartes élimine la dialectique et ramène la physique aux mathématiques. Kant et les empiristes, sans revenir à la dialectique, séparent toutefois la mathématique et la physique autant qu'avait fait Platon. Voilà le résumé de l'histoire des mathématiques, et aussi de la science, qui se constitue, comme mathématiques, à l'ombre de la dialectique et sous son manteau, en feignant de n'avoir point affaire avec l'expérience, et en abandonnant aux forces occultes, aux idées substantielles, l'explication de tous les phénomènes ; puis, qui prétend remplacer la dialectique et réduire à la quantité tous les phénomènes ; que l'expérience détrompe, qui reconnaît que la substance des choses n'est point quantité, mais, ne pouvant se résigner à rendre à la dialectique le domaine de l'expérience, et hors d'état de produire les titres de l'autorité légitime qu'elle y possède, trouve l'expédient de l'usurper par la fiction d'une détermination non mathématique plus occulte que les forces occultes elles-mêmes.

Un progrès remarquable se réalise, cependant, à travers cette évolution. Lequel des deux a raison : de Platon, qui sépare si violemment la mathématique de la physique et croit la première sans application aux phénomènes de la nature, ou de Descartes, qui s'étonne que, sur de telles bases, on n'ait rien

Digitized by Google

« bâti de plus relevé », que la mathématique soit restée une sorte de logique, et qui prétend lui donner pour objet l'explication de tous les phénomènes de l'univers ? Evidemment, Descartes ; et il n'est pas un savant qui n'approuve son ambition, même s'il la croit irréalisable. Mais, de Descartes à Kant, l'idée des mathématiques fait encore un progrès. De l'empirisme, Kant apprend que le mathématique n'est point le substrat des choses physiques, et, poussant plus loin, sous l'impression du rapprochement réalisé par Descartes entre la mathématique et la physique, il affirme que, même dans son domaine propre, la mathématique ne possède qu'une vérité relative à nous. Idée décisive, si elle eût été prise dans son plein sens. Il était alors établi que toute science a, peut-être, la quantité pour idéal, mais qu'un tel idéal n'est qu'une construction. On rendait la science possible en tout domaine, en la libérant toute, comme voulait Descartes, de la dialectique, sans rendre la réalité inconcevable, en en faisant, comme Descartes, un objet purement mathématique. Mais Kant tient autant que Descartes à conserver la substance de la nécessité. Il croit la nécessité non réelle, mais non pas, pour cela, inexistante : d'où l'idée que la nécessité physique elle-même pourrait être objective sans être réelle. Pour justifier ces théories, on retire des choses la nécessité, mais on la met, sous le nom d'a priori, dans le sujet. Et, à travers un grand principe qui n'a point servi (ce principe que la vérité est notre œuvre), on retourne même en deça du cartésianisme : puisque la nécessité redevient, d'abord, substantielle, comme dans Descartes, mais, en outre, double, comme dans Platon, et que, sous sa forme physique, elle tend même obscurément à rétablir la dialectique et l'occultisme à côté de la détermination mathématique.

Quelle est donc l'idée qui manque à ce magnifique effort ? C'est une exacte interprétation de ce principe : que la vérité est notre œuvre ; c'est l'idée qu'une œuvre est le résultat d'une action, et qu'ainsi toute science, y compris la mathématique, est une action, et, comme toute action, au service d'une fin déterminée ; au lieu qu'on définit la science comme une pure connaissance. Une action ne peut être jugée que par son appropriation à sa fin, au lieu qu'une connaissance pure serait une image exacte ou inexacte d'une chose. Une connaissance pure sera vraie, si elle est fidèle, au lieu qu'une connaissance-action sera vraie, si elle est commode.

Supposons donc que l'on parte de cette dernière concep-

Digitized by Google

tion. On n'a plus aucune raison de distinguer deux nécessités ; il suffira de distinguer deux actions diversement appropriées à leur fin. La vérité mathématique est plus rigoureuse, parce qu'elle est une action plus parfaite, c'est à dire plus appropriée au but que l'on poursuit, en général, en faisant une connaissance. Tout le problème de la connaissance consistera, dès lors, à définir cette différence, et la raison de cette inégale perfection dans un même acte. Mais la principale difficulté de la théorie de la connaissance a, dès lors, disparu. Cette difficulté consistait, en effet, à démontrer que la vérité est, comme on dit, l'adéquation de l'esprit aux choses. C'est là une véritable gageure, si la vérité n'est pas une *image* de la réalité, mais son meilleur *emploi* pour une fin *humaine*. Et il est facile de voir, en reprenant cette histoire, que c'est l'absurdité de cette gageure qui fait échouer la spéculation à chacune de ses étapes.

Platon déclare qu'il n'y a aucune science des choses sensibles. Et c'est une théorie qu'ont remise en honneur quelques systèmes contemporains. Cette théorie menace d'enlever à la science toute matière. Mais Platon a raison de dire qu'il n'y a point de science de la réalité sensible, s'il définit la science une *image* scientifique des choses, une image des choses sous forme rationnelle, sous forme de nécessité. Et c'est à juste titre que sa science, sa dialectique, en conformité avec cette définition, se borne, à propos de chaque phénomène, à déclarer purement et simplement qu'il n'est point sensible, qu'il n'est point phénomène, bref, qu'il n'est pas : il est Idée. La science dialectique des phénomènes fait évanouir son objet en le touchant.

Cependant, une science s'est constituée sur d'autres bases que la dialectique (car la dialectique *explique* les phénomènes sensibles, et la mathématique n'a point cette prétention), et, cependant, si sûre, si évidemment conforme à l'objet confusément soupçonné de la vraie science, que la dialectique n'ose point la rejeter. On ne sait ce qui fait son mérite, mais on reconnaît son mérite. Elle retient quelque chose de la dialectique, car elle est tout idéale ; elle est différente de la dialectique, car elle n'est point métaphysique. Cette science de mystère poursuit son objet sans le connaître et sans en prendre conscience, et fait la perfection de la connaissance sans savoir ce qu'elle fait : elle ignore, en effet, son rapport à la réalité, et que ce rapport est peut-être le rapport *idéal* de la science avec les choses.

Descartes, le premier, sent cela et déclare que toute science est mathématique. Mais, comme il croit toujours que la science

Digitized by Google

est l'*image du réel*, il ne lui reste qu'à dire que toute réalité est mathématique ; et voilà l'erreur aggravée à côté de la vérité conquise. La méthode mathématique élargie s'étend à tous les phénomènes sensibles, mais l'évidence s'impose plus fort que la réalité n'est point mathématique. On assiste ainsi au spectacle d'une science qui fait du chemin par ses résultats et qui se condamne dans sa théorie. On sent que cette science est vraie, et l'on ne sent pas moins nettement qu'elle n'est pas réelle, et, alors qu'elle triomphe, on se demande même comment elle peut exister. Kant croit répondre à cette question en montrant que nous ne connaissons que l'objet même que nous faisons. Est-ce enfin la solution du problème ? En réalité, sous des mots nouveaux, il s'agit encore d'une idée ancienne. On parle d'action, mais on désigne une image. La connaissance est bien une action, mais elle doit être une représentation : une action doit être « objective » ! Cette formule, injurieuse à la grammaire, au bon sens, nous révèle l'équivoque persistante de la métaphysique. Il faut toujours que la vérité soit une correspondance à quelque modèle ! L'esprit n'est plus un reflet des choses, mais les choses sont un reflet de l'esprit. Notre action est un état ; une action se légitime dans une *vérification*, comme le texte d'un livre par le collationnement sur son manuscrit. Impossible d'attacher un sens à ces formules : si la science est une action, elle ne se justifie que par sa fin ; on ne *vérifie* point une action ; une action n'est point *exacte*, une action n'est point *fidèle*, une action n'est point *objective :* mais ces nuances échappent à Kant. Il admet donc que la science est une image, de quelque artifice qu'il déguise sa pensée ; ou plutôt il la réduit à deux groupes d'images, les unes mathématiques, les autres physiques ; et il se trouve ainsi aux prises avec deux difficultés qu'il ne peut résoudre : une difficulté éternelle, qui est de montrer comment la vérité est adéquate au réel, et une difficulté nouvelle, qui est de montrer comment la vérité physique est distincte de la vérité mathématique.

Ce résumé nous révèle que les deux difficultés n'en font qu'une. Qu'il y a une science physique, c'est un fait. On veut qu'il y ait une nécessité physique distincte de la nécessité mathématique, parce qu'on définit la science une « représentation du réel », et que le réel ne peut manifestement pas être représenté mathématiquement. Mais alors la difficulté se pose pour la mathématique elle-même. La mathématique cesse d'être une science, puisqu'elle cesse d'être une représentation du réel. Personne n'a jamais consenti à cela : la mathématique a toujours

Digitized by Google

passé pour la plus *rigoureuse*, c'est à dire, sans doute, pour la plus parfaite des sciences. Cela ne prouve-t-il pas que la perfection de la science ne consiste pas dans son adéquation avec le réel, et que la raison qui fait distinguer la physique de la mathématique n'est pas la bonne ? Car on ne peut dire que la mathématique est la plus parfaite des sciences, si elle est la plus contraire à leur définition, et, si la définition de la science n'est pas « l'adéquation avec le réel », on perd bien la raison que l'on alléguait pour distinguer la physique de la mathématique.

Si la science ne se justifie point par sa correspondance exacte avec le réel, elle doit se justifier d'une autre manière. On a constamment donné de la science une définition qui en excluait la mathématique, c'est à dire la science la plus parfaite. La pratique de la science en condamne ici la définition. Mais, si nous donnons de la science une théorie conforme à sa pratique, à ses méthodes, nous verrons peut-être que cette meilleure définition de la science réunit la physique et la mathématique qu'une fausse définition paraissait séparer.

La connaissance mathématique, disons-nous, est une action, et, comme toute action, une appropriation des choses à l'homme ; et, si elle est la plus parfaite des connaissances, il faut qu'elle soit la plus parfaite appropriation des choses aux besoins humains. Expérimentons si cette science, qui est la moins proche du réel, quand la science en est une image, n'en est pas, en effet, la plus proche, quand la science en est un emploi. Mais peut-être est-il utile, avant d'entrer dans cette démonstration, de dissiper certaines préventions ou certaines confusions que la tentative même en pourrait faire naître.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Contre quelques préventions relatives au projet de ce livre

Les préventions pourraient avoir leur source dans cette opinion qui tend de plus en plus à se répandre, que toutes les questions touchant de quelque manière aux mathématiques ou à la physique ressortissent à la seule compétence du mathématicien et du physicien. S'il en était ainsi, on pourrait dire que les théories mêmes de la connaissance et de l'action (dans la mesure où l'action est dirigée par la connaissance) n'appartiennent point au domaine propre de la philosophie. Car on ne supposera pas qu'une théorie de la connaissance puisse négliger la connaissance scientifique, c'est à dire la plus parfaite, ou qu'une action fondée sur la connaissance n'ait rien à voir avec les connaissances scientifiques, c'est à dire avec les plus certaines, si bien qu'elle n'aurait de rapport qu'aux connaissances douteuses, et qu'en définitive elle ne serait point fondée sur la connaissance, mais sur l'ignorance, et indépendante de toute règle et de toute raison. Ces suppositions n'ont pas été faites communément. Il est vrai aussi que la physique et la mathématique sont de tout temps sorties du domaine où l'opinion publique les croit resserrées et qu'elle se sont toujours subordonné comme de simples applications les théories réservées à la spéculation philosophique par cette opinion même. C'est la philosophie qui est devenue une sorte de mathématique à sa manière. Nous n'avons point, du reste, le projet d'élever contre cela aucune objection. Nous avons esquissé l'histoire et l'évolution de ce mathématisme philosophique que Platon institue, et qui ne se modifie qu'en apparence sous l'action des sciences physiques, naturelles et sociales, lorsque celles-ci viennent successivement presser contre le déterminisme mathématique, pour as-

Digitized by Google

surer à leur forme propre de détermination une indépendance impossible. Nous avons partout rencontré, dans les systèmes, une interprétation mathématique des créations de la pensée et de l'action qui faisait avec la nature de ces choses concrètes le contraste le plus singulier. Mais nous avons dit aussi que l'erreur ne consiste pas à juger de la méthode de l'action par la méthode des mathématiques, mais à mal juger de cette dernière, et à confondre l'instrument que la pensée se crée dans le symbolisme mathématique avec l'opération qui crée cet instrument et qui en est, par suite, indépendante. Nous croyons qu'une véritable théorie des mathématiques renferme une véritable théorie de l'action, et qu'une véritable théorie de l'action est impossible sans une véritable théorie des mathématiques. Ainsi, nous trouvions les mathématiques sur notre chemin comme un objet d'étude à la fois qui nous était propre et que nous ne pouvions négliger. Et ce sont seulement les résultats de cette étude que nous voudrions résumer dans les pages qui suivent.

Précisons d'abord en quel sens on peut dire que les sciences et la philosophie ont d'une certaine manière le même domaine. La séparation n'est qu'une vraie duperie, comme le montre l'histoire ; et l'on peut décréter en paroles que la philosophie est exclue de la science, mais non pas empêcher la science de remplir tout le domaine de la philosophie. Cependant, cette union inévitable des deux disciplines n'est pas confusion, et l'incertitude des opinions sur ce point vient toute de ce qu'on confond, dans la science, la *méthode* avec la *théorie*, c'est à dire l'occupation de science avec les jugements de valeur qu'on peut porter sur cette occupation même. On ne peut nier que l'étude de la méthode des sciences ne doive être abandonnée aux savants dans tout son détail. Mais on ne voit pas comment des jugements de valeur sur cette méthode pourraient être fondés sur la connaissance, même la plus détaillée, de ses procédés. Une *théorie* de la science ne participe point au caractère scientifique des résultats et des *méthodes* de la science. Elle suppose autre chose que la connaissance de ces résultats. Elle suppose une analyse du mécanisme même de la pensée et des origines de ce mécanisme, c'est à dire d'une forme spéciale d'action. Ou nous pouvons faire cette analyse, c'est à dire sortir de la représentation, pour atteindre l'activité qui la constitue, ou toute *théorie* de la science, dans le sens que nous venons de dire, est impossible et même absurde. Sans doute, l'étude des symboles de la science peut conduire à en démêler le mystère, mais

Digitized by Google

à condition cependant que l'on saisisse dans ces symboles ce qui en fait quelque chose d'absolument irréductible à de pures connaissances : à savoir des choses faites. La théorie de la science ne peut être établie par le savant même si ce n'est en partant de l'action.

Mais il n'est pas naturel que l'on cherche à définir une action par inférence et au moyen de ses résultats, lorsqu'on peut la connaître directement et en elle-même. L'inférence ne nous dira point si la science est un moyen ou une fin pour sa cause, comme l'inférence, dans la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, supposé qu'elle y fût légitime, ne pourrait nous apprendre si le monde est un moyen ou une fin pour son créateur. L'inférence ne nous apprendra pas si la science est un produit nécessaire ou un produit volontaire de sa cause, si elle en est la production normale ou le jeu. Et c'est ce qui fait que les théories de la science fondées, comme celle de Kant, sur l'analyse des résultats de la science n'ont jamais pu décider d'une manière définitive entre l'idéalisme, qui fait de l'idée un produit de l'activité essentielle et générale de l'esprit, le transcendentalisme, qui en fait un produit de son activité purement empirique, et non métaphysique, le pragmatisme spécial qui en fait un produit de son activité purement matérielle, et non spirituelle, celui de Nietzsche, qui semble parfois en faire un caprice, le nominalisme de MM. Poincaré et Duhem qui n'exclut point toute foi à la réalité objective des symboles.

A cette méthode inductive, qui ne peut conduire qu'à des hypothèses sur la signification de la science, on peut chercher à substituer une méthode déductive, s'il est vrai que la connaissance est une action. Si la connaissance est une action, il faut qu'elle réponde aux conditions de toute action ; et l'analyse de l'action nous conduit à des conclusions nécessaires sur la nature de la connaissance. L'idéalisme, radical ou transcendental, est condamné, parce que, en faisant de l'esprit une forme de détermination, il transforme l'esprit en une chose qui demeure, et non qui agit, c'est à dire, en détermination, ce qui détermine. Le nominalisme est condamné sous toutes ses formes : car, sous une forme, il regarde l'idée comme un simple choix entre des images, et alors ou il la supprime, ou il la place dans les choses ; et il nie, dans le premier cas, que la connaissance par idées soit possible, et, dans l'autre, qu'elle soit une action, puisque l'idée n'est plus à faire ; sous une autre forme, il fait de l'idée une convention arbitraire, que consacre seulement sa valeur repré-

Digitized by Google

sentative : et c'est encore nier que la connaissance soit une action ; car toute action a une matière et consiste à modifier quelque chose. Une action sans matière est une action qui ne produit rien ; ce n'est que le nom de l'action. La pensée elle-même, dans ce nominalisme, deviendrait bien vite le simple nom de la pensée, et les conventions dont on parle, de purs sons, aussi inutiles que vides, si l'on ne trouvait toujours le moyen de profiter sans le savoir des opérations de synthèse dont on prétend se passer. C'est ce nominalisme, il faut le reconnaître, qui maintient principalement à notre époque la distinction des mathématiques et des sciences expérimentales. S'agit-il donc d'attaquer directement des thèses auxquelles d'illustres savants ont donné tant de crédit ? Qu'elles expriment une part essentielle de la méthode des sciences, c'est ce que l'adhésion de tant de compétences ne permet point de mettre sérieusement en doute ; mais nous disons justement qu'une théorie des sciences peut en exprimer exactement les résultats sans nous en faire apercevoir la vraie nature ; et il faudrait bien reconnaître que les mathématiques même les plus purement formelles sont, en réalité, fondées sur des synthèses d'expérience, si l'on devait retrouver ces synthèses à la base de la logique même. C'est ainsi que la théorie de l'action doit nous conduire à découvrir, non pas sans doute des erreurs dans les méthodes des sciences, ce qui n'est point notre affaire, mais des erreurs dans l'interprétation philosophique de ces méthodes ; et c'est ainsi qu'elle assure à la *théorie* des sciences une certitude plus grande que l'induction tirée de leurs résultats. C'est que ces résultats peuvent être diversement interprétés ; mais nul ne peut rejeter les conclusions d'une déduction fondée sur ce principe que l'*action* de connaître est possible.

Nous aurons à nous défendre contre une autre prévention : car peut-être que ceux mêmes qui nous accuseraient de présomption, si nous nous engagions sur le terrain des mathématiques, nous reprocheront de dire des choses qui n'intéressent pas le mathématicien, dès qu'ils auront aperçu que nous restons bien sur le nôtre. Nous reconnaissons qu'un livre sur la philosophie de l'action n'est pas écrit pour des mathématiciens. Mais c'est une autre question de savoir si les choses que nous disons sont intéressantes pour le mathématicien (c'est à dire, bien entendu, pour la science du mathématicien ; car rien n'empêche un mathématicien de s'intéresser hors de la science), ou si ces choses

Digitized by Google

ne renferment rien de contraire à ce que le mathématicien peut accepter de son point de vue propre. A vrai dire, il refusera souvent lui-même d'aventurer son appréciation dans le débat où on l'engage ordinairement d'autorité. M. Henri Poincaré, qui a poussé si loin la logique des mathématiques dans la voie de la philosophie générale, déclare à plusieurs reprises qu'il a laissé intentionnellement de côté l'élément du problème mathématique qui a rapport à la *psychologie* (c'est à dire à la théorie générale de la connaissance). Dans son ouvrage sur la *Valeur de la Science* (p. 32), après avoir fait remarquer « combien l'intuition du nombre pur, celle d'où peut sortir l'induction mathématique rigoureuse, diffère de l'intuition sensible, dont l'imagination proprement dite fait tous les frais », il se demande : « L'abîme qui les sépare est-il moins profond qu'il ne paraît d'abord ? Reconnaîtrait-on, avec un peu d'attention, que cette intuition pure elle-même ne saurait se passer du secours des sens ? » Et il répond : « C'est là l'affaire du psychologue et du métaphysicien, et je ne discuterai pas cette question. » Or il s'agit précisément de la question qui nous occupe, et d'où dépend toute la solution du problème de la connaissance, et, par conséquent, comme il a été dit dans la préface, toute la *théorie* de l'action. On ne peut nous accuser d'aborder une question qui appartiendrait en propre au mathématicien, lorsque nous la recevons en quelque sorte de ses propres mains comme étrangère à la pure logique des mathématiques. Et il faut bien que quelqu'un daigne s'en occuper, si l'on ne veut laisser hors de la spéculation les principes même de toute la philosophie.

Mais il y a, en outre, beaucoup de questions où les deux disciplines peuvent se rencontrer sans que la discipline philosophique ait à chercher dans l'autre sa règle. Beaucoup de philosophes pensent qu'on doit laisser le mathématicien seul décider, par exemple, si le nombre est réel ou tout arbitraire. Cependant, on peut montrer que, si le nombre n'est pas réel de quelque manière, et, par exemple, comme les synthèses empiriques auxquelles M. Poincaré fait allusion dans le texte précédemment cité, la pensée n'a plus de matière. Nous parlons de ces choses pour exposer notre doctrine, et non pour présenter des théories aux mathématiciens. Et, bien que notre doctrine, comme nous l'avons dit, ne puisse tout au plus qu'apporter une autre interprétation de leurs méthodes, sans prétendre jamais à les réformer, il est possible, cependant, qu'elle ne les contente pas, si le point de vue propre des mathématiques est le seul d'où ils consentent à regarder

Digitized by Google

l'univers. Cet exclusivisme n'enlève pas au point de vue philosophique sa nécessité, ni sa vérité supérieure. Les mathématiciens peuvent fort bien être indifférents à une vérité d'action, et la thèse qui les satisfait peut être complètement fausse sous le point de vue de cette vérité. Mais c'est cette vérité seule que nous cherchons dans ce livre, et c'est, à vrai dire, la seule complète.

Nous reconnaissons, du reste, que nous la cherchons avec beaucoup d'autres, et nous devons maintenant fixer notre position à leur égard, pour éviter les confusions auxquelles nous avons fait allusion.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Sur la relation de cette thèse aux autres théories de la connaissance

I

Le principe de notre thèse, comme il a été rappelé longuement tout à l'heure, c'est que la connaissance est action. Nous avons dit ailleurs que nous n'avions point la prétention de découvrir ce principe ; et, au contraire, nous le considérons comme le principe par excellence de la philosophie, comme une vue permanente et fondamentale de l'esprit, qui apparaît de quelque manière dans tous les systèmes. Il constitue, en particulier, la part de vérité de l'empirisme de tous les temps. Condamné, sous toutes ses formes systématiques, à une contradiction radicale, l'empirisme entretient cependant le mouvement de la pensée, en recommençant incessamment à soutenir, contre les *dogmatismes* successifs, que l'idée (c'est à dire l'intelligible) n'est point une chose. Que peut-elle être, dès lors, pense-t-on, qu'une illusion, un artifice, une convention verbale, une création pure, enfin, du sujet, sans caution dans l'objet ? Les *sceptiques* adoptent ces conclusions, et ils les entendent en ce sens que la vérité n'est qu'un caprice, un produit des temps, des lieux et des humeurs. Les *probabilistes*, qui sont des sceptiques pratiques, disent que la vérité, c'est une hypothèse plausible sur les choses ; et il y a tant de force dans cette formule, que, lorsqu'ils cherchent ensuite par quelles hypothèses ils pourront se rendre maîtres des choses, il s'en faut de peu qu'ils ne créent très anciennement d'un coup toute la méthode de la science moderne. Les *empiristes* proprement dits prétendent tirer l'idée de l'expérience, tout en maintenant qu'elle ne s'y trouve pas ; et leur doctrine se trouve ainsi partagée entre deux thèses opposées, que cependant ils adoptent simultanément : 1° l'idée est une sélection d'images, qui se réalise d'elle-

Digitized by Google

même sous l'action de la pratique et des nécessités vitales ; 2° l'idée n'est qu'un mot, une convention, une hypothèse indépendante de l'expérience. Par la première thèse ils reviennent au dogmatisme, lequel a toujours admis que l'idée répond à la réalité profonde et stable de l'image ; et, par la seconde, au scepticisme ; mais ils s'imaginent échapper à l'un et à l'autre en les retenant toutes deux. Il est évident que la thèse dogmatique ne renferme plus le principe révolutionnaire dont nous parlons. Il ne se trouve donc que dans le scepticisme, pratique ou non. Et l'on voit qu'il y reçoit l'interprétation suivante : puisque l'idée ne peut être objective, elle est purement subjective ; c'est un produit du caprice de l'esprit ; elle peut servir à représenter les choses, mais elle n'emprunte rien aux choses.

Cette thèse, qui a repris une importance considérable dans la spéculation contemporaine, qui a été développée de nos jours, sous des noms variés, avec une force singulière, est un élément inséparable de la nôtre. Mais, si nous en acceptons le principe, à savoir que la vérité n'est point une chose et que toute vérité est notre œuvre, nous déclarons que, dans l'interprétation que les sceptiques proposent de ce principe, nous ne pouvons apercevoir qu'une autre forme du dogmatisme.

La thèse sceptique, sous toutes ses formes, revient à opposer les choses aux mots, la réalité vraie, qui ne pourrait jamais être, pour notre esprit, qu'une apparence, à la réalité fausse que la raison croit atteindre dans les idées. « L'homme est la mesure de toutes choses », suivant la formule de Protagoras, qu'on a remise en honneur, et ses idées des choses ne sont que ses conventions. Il existe donc, entre l'idée et la réalité, une opposition radicale et sans remède. Il ne faut pas dire que l'esprit agit sur les choses pour en extraire l'idée par sa chimie particulière. Ce n'est pas en ce sens qu'il agit. Voici, d'un côté, les choses, qui ne doivent rien aux mots, de l'autre, les mots, qui ne doivent rien aux choses. L'accord entre eux n'est qu'une rencontre : une rencontre dont il faut, à vrai dire, chaque fois, se féliciter, et qu'il faut même rechercher, afin de mieux vivre.

La thèse dogmatique semble le contraire même de celle-là, puisqu'elle affirme que toute réalité vraie est idée et que rien n'existe que par l'idée. Mais, si cette idée dont on nous parle était elle-même inintelligible, c'est à dire incapable de rendre les choses intelligibles, il faudrait bien reconnaître que ce dogmatisme revient seulement à donner au scepticisme plus de force, en plaçant l'essence du sensible dans un principe inintelligible, et, par

Digitized by Google

suite, la réalité, à nouveau, hors de la pensée. Cette interprétation des théories métaphysiques doit paraître d'abord fort paradoxale. Ç'a été l'objet de notre précédent ouvrage de la justifier et de montrer que la théorie suivant laquelle l'idée est le principe des choses n'aboutit jamais qu'à conduire la connaissance, en même temps que l'action, au néant. Si l'idée est l'essence des choses, les choses sont inintelligibles par essence. Nous ne reviendrons pas sur une démonstration qui a dû être d'autant plus longue que nous demandions à l'histoire même de la faire pour nous. Mais nous en rappellerons le principe : c'est que, penser étant un acte, les choses ne sont plus susceptibles d'être pensées, si elles sont intelligibles par essence avant cet acte. On ne peut donc les supposer intelligibles par essence sans les soustraire à l'action de la pensée, qui ne trouve plus en elles de matière. Elles cessent d'être pensables, parce qu'elles sont la pensée : car la pensée, pas plus qu'un corps vivant, ne peut se nourrir d'elle-même.

Il s'en faut de beaucoup que ces conséquences ne puissent être tirées du dogmatisme que par voie d'interprétation. Nous avons prétendu les lire en toutes lettres dans les doctrines : chez Platon, dans sa conception de l'idée, dans la part négative et ascétique de sa morale, dans sa théorie de la science ; et nous avons suivi ce platonisme comme à la trace dans tous les systèmes dogmatiques ultérieurs. Or ces conséquences sont des thèses sceptiques. Elles impliquent que la réalité vraie est au-dessus de la pensée, étrangère à la pensée. Quelque chose de sensible, disait Platon, se mêle toujours à la pensée humaine et la corrompt. Pour atteindre le pur intelligible, il faudrait cesser de penser humainement, et la pensée qui est essence et cause est en dehors de la pensée humaine.

La différence entre ce scepticisme métaphysique, qui devait devenir si explicite dans la philosophie chrétienne, et le scepticisme pur tient à ce que le premier prête à la réalité inintelligible une intelligibilité supérieure, que le second lui refuse. Mais cette différence même n'est pas si capitale. Le postulat secret du scepticisme, c'est que l'idée seule peut exister ; et c'est pour cela qu'il réduit le monde *indéterminé* des images sensibles à un mirage d'apparences. Nos idées n'existent pas, c'est un fait : car le monde sensible n'est point idée ; mais, parce qu'il n'est point idée, il n'est aussi qu'apparence. Qui ne voit que cette théorie est tout inclinée vers une doctrine qui, en donnant une *raison d'être* aux choses sensibles, concilierait leur

Digitized by Google

pleine existence avec leur inintelligibilité pour la pensée humaine ? Quelle différence y a-t-il entre affirmer que la réalité sensible est inintelligible, ou qu'elle a sa raison qui nous dépasse ? Il y a donc identité parfaite entre la métaphysique pleinement conséquente et le scepticisme. Et c'est ce que l'histoire aussi nous a montré par les parentés significatives des doctrines : les deux académies, l'aristonisme et le pyrrhonisme, le stoïcisme moral et le mysticisme chrétien, sans parler de l'union plus significative encore de l'idéalisme et du nihilisme ascétique dans toutes les doctrines.

Le scepticisme de notre temps, ou sa métaphysique, comme on voudra (car on voit qu'une certaine doctrine peut avoir les mêmes raisons de se réclamer du scepticisme ou du dogmatisme), n'a pas d'autres principes que le scepticisme ancien. Nous parlons de cette philosophie que M. Renouvier a fait revivre, par la théorie que les catégories, même les plus générales, de l'esprit tiennent leur certitude d'un acte de foi personnel, et à laquelle se rattachent presque toutes les œuvres qui ont compté depuis trente ans dans le domaine de la pensée : la doctrine de Nietzsche, celle de M. Boutroux, celles de MM. James et Bergson, et les théories nominalistes nouvelles de la science en Angleterre, en France, en Italie et en Allemagne. Toutes ces doctrines, malgré leurs différences, ont un trait commun, qui s'est bien marqué dans le nom de *pragmatisme* que se sont donné récemment quelques-unes d'entre elles. Le pragmatisme, sous toutes ses formes, est un « empirisme radical » (James), une doctrine qui prétend enfin étudier les *choses* (πράγματα), longtemps masquées par les mots, et ne plus être dupe du langage, c'est à dire des idées et de leurs déterminations (1). Ce programme seul donne à entendre que les idées pourraient être l'instrument d'une duperie de l'esprit même assez grossière. Le pragmatisme oppose donc l'esprit, c'est à dire, en somme, la détermination, à la vraie réalité ; et l'on voit qu'il se rapproche seulement un peu plus du scepticisme dogmatique que du scep-

(1) On pourra accepter cette étymologie sans faire tort à l'interprétation plus courante qui rattache *pragmatisme* à *action* (πράττειν, πράξις). Car, comme il a été dit précédemment (p. 19), c'est l'opinion que l'idée n'est pas une *chose* (πράγμα) qui conduit à en faire une construction, une *œuvre* (πράξις). Et il est facile de voir que, même dans les ouvrages des modernes (on l'apercevra surtout chez MM. James et Bergson) l' « empirisme radical » est chronologiquement et logiquement antérieur au pragmatisme dans le second sens.

Digitized by Google

ticisme pur, parce qu'il prétend que ce qui échappe à la pensée, c'est la chose même, non une simple apparence.

L'idéalisme mystique, le scepticisme et le pragmatisme se réunissent dans cette doctrine fondamentale, que l'antinomie des choses et de la pensée empêche que la pensée atteigne les choses. M. Bergson nous l'a souvent exprimé depuis vingt ans : les cadres de la pensée ne sont point faits pour atteindre et comprendre le réel. Et il a écrit plusieurs livres très remarqués pour nous faire connaître la réalité de la conscience, de la mémoire et de la vie, dégagées de ces cadres de la pensée, qui les masquent à la manière d'un écran.

Cette thèse est le contraire de la nôtre, et notre relativisme particulier, comme le savent les lecteurs du précédent ouvrage, se rattache à une autre source.

II

La métaphysique dogmatique aboutit, sans doute, logiquement, au scepticisme. Mais il faut reconnaître que le principe du dogmatisme, c'est la négation du scepticisme. Si donc les formules du dogmatisme le conduisent au scepticisme, c'est que ses formules, sans doute, n'expriment point sa pensée principale. Quelle est donc la pensée qu'il oppose aux sceptiques ?

C'est une pensée qui n'a aucun rapport avec ce principe : que l'idée est réalité, et même qui en est le contraire. Anaxagore la formule (mais peu s'en faut, à ce qu'il paraît, sans la comprendre), lorsqu'il dit que « l'esprit est l'organisateur et la cause universelle ». Cette pensée s'associe à l'idée originale de Socrate, que notre science est toute en nous-mêmes ; et elle devient le principe de la philosophie platonicienne, qui cherche dans l'esprit l'explication du monde sensible. Platon fait dire à Socrate, dans le *Phédon*, que c'est la pensée d'Anaxagore qui l'a arraché au scepticisme ; et l'on peut admettre, avec Gomperz, qu'elle les y a arrachés l'un et l'autre. Ce n'est pas sans raison qu'on a rattaché la naissance de la philosophie à cette découverte, qui justifie pour la première fois l'activité de l'esprit contre les sceptiques en donnant à cette activité les choses mêmes pour matière.

Malheureusement, la doctrine, à peine née, était compromise par une confusion ruineuse. On imagina que penser les

Digitized by Google

choses, c'était penser des idées, et que l'esprit ne peut atteindre que des déterminations analogues à celles qu'il forme. Dès lors, l'idée était chose, et non plus œuvre, et la pensée cessait d'être une action, pour devenir une représentation.

Cette confusion explique toute l'histoire de la philosophie. Elle créait un problème insoluble : d'expliquer comment l'esprit, ou la détermination (puisque l'esprit se confond, désormais, avec son œuvre), peut *représenter* l'indéterminé, son propre contraire. Ce problème a reçu trois solutions, et il ne pouvait en recevoir d'autres. Nous connaissons les deux premières : les sceptiques ont nié qu'il y eût une science des choses ; les dogmatiques, c'est à dire les purs idéalistes, ont nié qu'il y eût des choses et que rien existât hors de l'esprit. Mais, quoi qu'ils puissent dire les uns et les autres, ni les premiers ne suppriment l'action de l'esprit, ni les seconds, la connaissance des choses. Toute la force de la pensée se réfugia dans la contradiction : un troisième parti décida, en effet, de conserver à la fois l'opposition des choses et de l'esprit et leur accord, et de s'obstiner dans un problème en apparence absurde. Radicalement sceptiques dans leurs prémisses, radicalement idéalistes dans leurs conclusions, ces philosophes font quasi la risée des logiciens qui constituent les deux autres partis. On peut les appeler les *critiques*, parce qu'ils instituent la critique de la pensée, du reste, à leur propre détriment. Mais c'est par eux aussi que la philosophie fait des conquêtes positives. Le scepticisme n'est qu'une critique négative, qui sans cesse rappelle que le problème est irrésolu. L'idéalisme n'est que la solution apparente où se réfugient toujours les deux autres partis, lorsqu'ils sont fatigués de leur scepticisme total ou partiel : mais il masque seulement la difficulté. L'antinomie de la pensée est le scandale fécond dont les *critiques* rendent de temps en temps le stimulant incomparable à la philosophie qui s'endort, soit dans l'idéalisme, soit dans le scepticisme. Telle fut la mission de Descartes, puis celle de Kant. Toute cette spéculation d'antinomie dérive, cependant, de Platon. Mais Platon dissimule le plus qu'il peut l'opposition des deux principes, en feignant que l'un n'ait qu'une réalité toute négative ou déficiente ; et il n'apporte aucune solution du problème, qu'il est seulement le premier à énoncer. Descartes, tout idéaliste qu'il soit, décide de reconnaître une « nature » réelle, irréductible à la pensée comme à l'étendue intelligible, et sa théorie de la méthode et du jugement introduit dans l'esprit une activité où apparaît la promesse de

Digitized by Google

la solution du problème. Kant pose nettement le problème comme une antinomie qu'exprime le caractère synthétique de toute pensée : le problème de la pensée, dit-il, n'est point un problème logique. Et il apporte la formule définitive de la solution : penser est agir ; la détermination est une œuvre. Malheureusement, l'idéalisme triomphe encore en lui de cette intuition. Car il croit que la synthèse est a priori, ce qui revient à la nier ; et il dénie les conditions de la nécessité à toute synthèse d'expérience, c'est à dire qu'il ne croit point, lui non plus, l'expérience pensable. Le problème de la philosophie moderne est de donner à la pensée de Kant, compromise par sa propre philosophie, la signification que l'histoire de la pensée lui impose.

C'est cette signification que nous cherchons ici à définir, et l'on voit que notre thèse, si elle doit s'appuyer sur le scepticisme, diffère profondément du scepticisme. Nous voulons établir contre les sceptiques que l'antinomie de la chose et de la pensée, loin qu'elle empêche la pensée d'atteindre la chose, est au contraire la condition et la raison même de l'opération de penser les choses. Aux yeux des sceptiques, on ne peut penser l'indéterminé ; l'indéterminé est la « réalité ineffable », étrangère au « discours », tant « scientifique » que « populaire » (Le Roy). Pour nous, l'indéterminé seul est déterminable, seul pensable. Voilà la thèse que les doctrines critiques, c'est à dire les doctrines d'antinomie, maintiennent à travers toutes les difficultés. Et c'est là le pragmatisme spécial, si l'on peut dire, auquel nous nous rattachons. La formule d'Anaxagore : que la pensée est l'organisatrice universelle, est incompréhensible, si l'indétermination est un *caractère* de la réalité ; incompréhensible, dans l'hypothèse d'une *essence nécessaire du devenir* (τῆς γενεσέως ἀναγκαίαν οὐσίαν—Platon). Elle prend un sens, si la détermination n'est qu'une action sur les choses ; l'indétermination, l'absence de cette action. Dans cette seconde hypothèse, l'indéterminé, comme tel, ne peut être une réalité ; il n'est que ce qui attend la détermination et ce qui pourra peut-être toujours la recevoir. Cela admis, dire que l'indétermination empêche la détermination, ce serait prétendre qu'il est impossible de faire une action, quand ses résultats n'existent point avant elle. Or, comme les résultats de l'action sont précisément la fin qui explique l'action, en même temps que l'effet que l'action explique, c'est, au contraire, l'existence préalable de la détermination qui, à la fois, serait absurde comme un effet sans cause, et rendrait l'action de penser impossible, en lui enlevant sa fin. Telle est donc

Digitized by Google

la seule manière de donner un sens à la doctrine d'Anaxagore, de Socrate, de Platon, de Descartes et de Kant. Lorsqu'on soutient, à la fois, que les choses sont pensables, et que penser, c'est organiser et produire, on veut dire que les choses sont la matière que l'acte de déterminer transforme en idées ; et l'on ne peut jamais croire, par suite, avec conséquence, ni que l'idée est une chose hors de l'esprit, ni qu'elle est la forme même de l'esprit. Elle ne peut plus être que la synthèse de l'esprit et de la chose. Dès lors, il faut chercher la définition de l'esprit et celle de la chose absolument en dehors de ces notions de déterminé et d'interminé. Et l'on est ainsi conduit à voir dans l'acte de penser un simple cas de ces actions et réactions sans nombre qui constituent, en dehors même de l'activité intellectuelle, toute la réalité de l'existence connaissable.

Toute action est un rapport entre deux choses, celle qui agit et celle qui subit l'action. S'il y a, dans cette relation, un mystère, c'est le mystère universel, donné dans tout phénomène : nous n'en reconnaissons point d'autre dans le phénomène de penser. Vivre, en particulier, c'est subir des actions, sous la forme d'impressions multiples, et agir en retour, pour se conserver contre elles ou par leur moyen. La vie la plus simple nous présente donc déjà, à la fois, l'opposition et l'interdépendance d'une sorte d'*unité* vivante et d'une *multiplicité* vivante, la première s'efforçant à résorber l'autre : et cet effort n'est que l'instinct même de vivre. L'acte de penser n'est, suivant nous, que la forme supérieure de cet instinct ; l'effort de la pensée pour réduire le multiple à l'unité n'est que la manifestation la plus parfaite et la plus adroite du besoin qui anime l'*un* à se conserver contre d'*autres*. Nous croyons que cet effort constitue toute la pensée, ce qui entraîne les conséquences suivantes : il n'y a qu'une catégorie de l'esprit, l'unité, et toute pensée est, dans son fond, mathématique, ou plutôt arithmétique ; il n'existe, par suite, aucune différence, quant à l'opération de l'esprit, entre les lois de la physique et les principes des mathématiques ; toute connaissance est synthèse, toute synthèse est empirique ; on peut trouver la nécessité parfaite dans des synthèses d'expérience, et on ne peut la trouver hors de ces synthèses, puisqu'on ne peut penser que par leur moyen.

Nous avons à défendre cette thèse d'abord contre toute la tradition idéaliste, qui méconnaît, en même temps que l'antinomie de toute pensée, le caractère synthétique de toute connaissance, et contre Kant même, qui ne croit pouvoir résoudre

Digitized by Google

l'antinomie et justifier la nécessité de la synthèse qu'au moyen d'hypothèses transcendentales. Ce que nous reprochons à Kant, et, par suite, à fortiori, à tous les idéalistes purs, c'est de ramener, en définitive, l'idée à l'état de chose, et l'esprit à l'état de miroir, et de rendre, par là, toute connaissance impossible, puisque l'image reflétée par un miroir ne peut représenter son propre contraire. C'est de manquer, en d'autres termes, au programme des dogmatiques, qui était d'*organiser les choses par la pensée*, et de justifier, au contraire, leurs adversaires sceptiques, qui prétendent qu'une connaissance des choses est impossible et même absurde. Il est évident que, dans cette lutte contre le dogmatisme idéaliste, nous combattons avec les sceptiques. Et c'est principalement au pragmatisme de notre temps que nous devrons demander nos armes ; car il est assez logique qu'il soit le plus fort des scepticismes, puisqu'il en est le dernier. Effectivement, ce pragmatisme suffit fort bien, croyons-nous, à établir contre Kant que nulle vérité n'est objective, et que nos idées sont des constructions de notre esprit dont les choses ne nous fournissent jamais d'images.

En nous référant sur ce point au pragmatisme moderne, nous acquittons, du reste, nous devons le dire, une dette personnelle. Nous devons à l'enseignement de M. Bergson d'avoir été portés d'emblée, quand nous commencions à réfléchir, bien au delà de l'idéalisme kantien, dont aucun retour de pensée n'a pu dès lors nous empêcher d'apercevoir l'insuffisance. Le résultat qu'aurait pu nous assurer, croyons-nous, l'étude patiente de l'histoire, nous en avons reçu, par cet enseignement, avant toute recherche, le bénéfice immérité. C'est dire que, même conduits hors du pragmatisme par des études auxquelles M. Bergson a donné l'élan, nous ne nous regardons pas comme quittes envers cet excellent maître. S'il nous arrive de soumettre ses idées à une critique même insistante, les réserves que nous ferons sur sa doctrine ne diminuent, cela va sans dire, ni notre vive reconnaissance pour ses services, ni notre profonde admiration pour son talent. A côté de M. Bergson, nous devons beaucoup à tous les philosophes contemporains qui ont contribué à développer l'idée que la pensée est créatrice dans les sciences, spécialement à MM. Boutroux, Poincaré, Milhaud, Couturat, Duhem et Le Roy. Et nous serions heureux qu'on pût rapporter à l'inspiration de l'un ou de l'autre de ces auteurs tout ce qu'il peut y avoir de bon dans notre critique de l'idéalisme.

Mais, si notre point de vue nous conduit à nous servir du

Digitized by Google

scepticisme contre Kant, il nous conduit aussi à nous servir de Kant contre le scepticisme, et c'est l'autre part des systèmes où nous rattache une filiation, comme nous l'avons dit, encore plus étroite. Kant n'établit point que les choses sont pensables ; et les pragmatistes en voient bien la raison. C'est qu'il croit que la pensée passe, en quelque sorte ,dans l'*objet*, et que, prêtant la nécessité aux choses en vertu des *formes* mêmes *de l'intuition*, il rend l'action de les nécessiter incompréhensible et même absurde. Cependant, Kant conserve, du moins, à nos yeux, l'avantage de maintenir que les choses sont pensables. Le pragmatisme moderne, fidèle au principe du scepticisme de tous les temps, s'il ne nie point l'activité de la pensée, exclut au moins cette activité du domaine des choses. Sous prétexte que l'expérience ne contient point la nécessité, il imagine que l'esprit crée la nécessité sans le secours de l'expérience. Comme s'il ne pouvait point la créer par une synthèse empirique où il mettrait quelque chose de lui-même ! Cette hypothèse paraîtrait incompréhensible à ces systèmes purement logiques : le réel est d'un côté, qui n'est point mathématique ; le mathématique est de l'autre, qui n'est point réel. M. Duhem a développé fortement cette thèse contre des systèmes qui cherchent dans la science une image des choses. Mais, pour éviter de ruiner la science par la métaphysique, on menace de la ruiner par le scepticisme. La nécessité demeure purement formelle, logique, une liaison de conventions libres, plus ou moins justifiées par les faits. Cette théorie est protéiforme : Nietzsche, M. Poincaré, M. Russell, M. Le Roy l'ont soutenue d'arguments différents. Toujours ce trait du scepticisme lui reste attaché : l'opération de l'esprit est arbitraire ; et, lorsqu'on veut se dégager de cette critique, on tombe à expliquer cette opération par des besoins personnels, ce qui la rend plus arbitraire encore, ou par une correspondance mystérieuse avec un secret déterminisme des choses, ce qui prouve qu'elle avait une base plus concrète qu'on n'avait soupçonné. Il est naturel que les sociologues, comme en morale, viennent alors proposer de sauver la vérité en la rattachant à des besoins sociaux. La discussion de ce traditionalisme, sous sa forme morale, comme nous l'avons poursuivie dans le précédent ouvrage, nous y a révélé ou le plus irrémédiable des scepticismes, ou un idéalisme déguisé. Elle ne peut manquer d'avoir ici les mêmes caractères et de reconduire aux mêmes doctrines.

C'est en vain que l'on chercherait un remède au scepticisme, si l'on ne sortait du faux dualisme qui le crée. Ou il n'y a

Digitized by Google

point de vérité, ou la vérité repose, comme la tradition critique l'affirme, sur un certain accord de l'expérience et de l'esprit. Quelle est au juste, la nature de cet accord, il serait peut-être difficile de l'apercevoir, si le problème consistait précisément à chercher les conditions d'une vérité d'expérience. Mais la question n'est pas essentiellement de décider comment l'expérience doit se comporter pour être vraie. Il ne s'agit pas proprement de savoir quels sont les fondements de la vérité, mais quels sont les fondements de la pensée. Il ne s'agit pas de savoir si la pensée sera vraie ou si elle restera incertaine, mais si elle sera ou si elle ne sera pas. Bref, le scepticisme ne menace les fondements de la vérité que par une hypothèse qui supprime la pensée même. Cela donne à croire qu'on ne pourra atteindre les vraies conditions de la pensée sans y découvrir la justification et la loi de son action.

Nous avons donc, comme seconde tâche, à montrer que le scepticisme, comme l'idéalisme dont il est la critique, rend toute pensée impossible et absurde. Et il est évident que, pour cela, faisant de notre précédent adversaire notre allié, nous recourrons contre le scepticisme aux armes que nous fournit la tradition dogmatique.

Mais, en réalité, il ne s'agit point ici de deux adversaires et de deux querelles. Il ne peut y avoir qu'un dogmatisme véritable : c'est celui qui affirme que les choses sont pensables *et qui en donne la preuve.* Or, il ressort de ce qui précède que, si le dogmatisme ordinaire affirme cette vérité sans l'établir, le scepticisme l'établit de quelque manière tout en la niant.

Le dogmatisme universel soutient que les choses sont pensables, mais il établit tout le contraire, puisque, en supposant l'effet de la pensée présent dans la chose avant la pensée, il rend l'action de penser impossible et même absurde : il revient donc par là au scepticisme universel qui nie que les choses soient pensables. Mais le scepticisme, à son tour, porte en lui-même, par une inconséquence retournée, le dogmatisme qu'il combat. Car, en soutenant que l'idée est notre œuvre, il croit, sans doute, rendre la pensée indépendante des choses ; mais il exprime, au contraire, la seule hypothèse où l'on puisse comprendre que la pensée organise les choses.

Aussi toute l'évolution de la philosophie vient-elle, comme nous l'avons dit, du fusionnement des deux doctrines dans les systèmes d'antinomie. Platon commence par supposer que toute vraie science est science d'idées-choses ; mais il ad-

Digitized by Google

met, toutefois, des sciences d'opinion, c'est à dire d'hypothèses, dont l'importance augmente après lui, avec le progrès de l'empirisme, et qui deviennent les seules sciences reconnues par sa propre école, lorsque le balancement régulier des doctrines a ramené l'esprit public de l'idéalisme au scepticisme. C'est la période de Carnéade, où se constitue le pragmatisme dans le probabilisme. Les recherches expérimentales ainsi instituées se poursuivent tout le long du moyen-âge, condamnées sévèrement par l'orthodoxie dogmatique, dès qu'on les soupçonne d'aspirer à la vérité de l'Idée, du Verbe, tolérées ou même encouragées par le dogme, lorsqu'elles admettent de ne constituer, comme chez Platon, qu'un probabilisme localisé dans les bas emplois de l'action, sans prétention au domaine de la véritable pensée. Mais la pensée ne peut se refuser toute la vérité sans se nier complètement elle-même. Ou la pensée n'a point pour objet le probable, ou le probable est de quelque manière l'unique vérité. Voilà l'intuition qui donne son vrai sens à la révolution cartésienne. Pour trouver la vérité, dit Descartes, il suffit de pousser jusqu'au fondement du doute, c'est à dire des hypothèses. L'induction physique, sans doute, est incertaine : c'est qu'elle n'exprime qu'une forme imparfaite de l'opération de penser, dont la forme parfaite et totale est l'intuition mathématique. Il n'y a donc qu'une vérité, qui vient des choses, comme les probabilités expérimentales, et qui vient de l'esprit, comme les principes mathématiques : une vérité qui est de l'esprit et des choses. Malheureusement, si Descartes sait qu'il en est ainsi, il ignore comment il en est ainsi. Il imagine que, si l'esprit atteint les choses, c'est que les choses sont secrètement idées. Tel est ce dualisme cartésien, où la chose n'est encore, en vérité, qu'un double de la pensée. Il n'est pas étonnant que cet idéalisme à peine dissimulé ait déterminé la même révolution que l'ancien : un retour à l'empirisme, qui se consomme lui-même dans le scepticisme. Ce scepticisme provoque une nouvelle critique, qui rejette à nouveau tous les résultats acquis, pour chercher dans la pensée seule les conditions de la vérité. Mais elle ne les y trouve pas davantage, parce qu'elle n'y saisit pas les conditions de l'action. Cette critique inachevée fait naître un nouvel idéalisme, qui détermine à son tour la réaction de l'empirisme, et, finalement, du scepticisme, qu'on appelle, cette fois, pragmatisme.

Ce scepticisme moderne n'est, cependant, comme tous les autres, qu'une négation, qui remet simplement la spéculation à pied d'œuvre. Si l'on ne peut point penser comme les idéalistes

Digitized by Google

soutiennent qu'on pense, on pense bien enfin de quelque manière : or penser, c'est penser des choses ; et les idéalistes ont raison de reprocher aux sceptiques que, en faisant de la vérité une convention arbitraire, ils rejettent les conditions mêmes de la pensée. Nous sommes donc en présence de deux systèmes auxquels nous reprochons également de rendre la pensée impossible. Et nous croyons qu'ils la rendent impossible pour la même raison : c'est que, même lorsqu'ils voient en elle une action, ils la soustraient aux conditions de l'action. Toute notre critique doit donc revenir à montrer, à la fois contre les deux thèses et avec les deux thèses, comment la pensée est une action, sans cesser d'être une pensée de quelque chose.

Qu'on nous accorde de résumer d'avance cette critique dans les formules suivantes :

1° Toute connaissance (intelligible) est une action *libre* (par où nous n'entendons pas : une action arbitraire, mais une action qui peut être ou n'être pas faite) sur des matériaux que nous atteignons hors de cette action, à savoir sur les images sensibles, par qui nous est révélée l'action des choses sur nous (connaissance sensible).

2° La connaissance n'est qu'un auxiliaire de l'instinct vital, par où s'expliquent ses mobiles, ses fins et ses moyens. Elle n'est point dans la dépendance de l'action : elle est une forme générale d'action, la première démarche de toute action réfléchie. Elle n'est pas subordonnée à des besoins : elle est un besoin. Elle est pratique dans sa source, désintéressée dans ses modes, bien que son but pratique transparaisse dans toutes ses méthodes.

3° Toute connaissance réelle est synthétique : la logique ou absence de contradiction est la règle du *pensé*, non de la *pensée*.

4° Toute expérience, sans exception, est contingente (c'est à dire incommensurable avec des idées), et il n'y a point de degrés dans la contingence. Les différences de contingence dans la chose ne sont que des différences dans nos points de vue sur elle. Cela entraîne la négation de toute forme d'expérience, *expérience religieuse*, *intuition immédiate*, etc., que l'on considérerait comme distincte de l'expérience pensable.

5° Toute expérience, sans exception, est déterminable, ou, en d'autres termes : il n'y a qu'une forme de connaissance, mathématique d'idéal, mais qui atteint plus ou moins sa fin.

Digitized by Google

6° Il n'y a donc qu'une forme d'expérience comme il n'y a qu'une forme de connaissance. Le rapport réciproque de l'esprit à l'expérience n'est que le rapport réciproque de l'agent à l'agi, et la connaissance est le type absolu de l'existence, parce que rien n'existe que des actions.

7° La connaissance trouve son critère dans la plus grande concordance possible de l'expérience avec l'idéal mathématique qu'elle poursuit ; et, comme les hommes peuvent avoir la même expérience et qu'ils ont nécessairement le même idéal, la vérité peut être communiquée d'homme à homme, et elle trouve sa confirmation dans l'accord des hommes, bien qu'elle n'y trouve jamais sa raison. Elle ne trouve pas davantage sa raison dans le succès pratique de ses démarches, à moins qu'on n'entende par là, non pas la satisfaction de besoins spéciaux, mais celle du besoin propre de connaître, par le moyen de la vérification empirique.

Nous ne prétendons pas, du reste, que l'explication de ces thèses puisse constituer une philosophie de l'action complète. Nous n'avons voulu qu'en poser les principes. Le développement en supposerait toute une logique générale et particulière, qui, en même temps que dépassant sur bien des points notre compétence, ne rentre pas non plus dans notre objet propre : car la critique des conditions de l'action entraîne bien la critique de la pensée considérée comme action ; mais, en ce sens, la logique n'est que dérivée, et c'est la théorie de l'action qui est fondamentale. Nous nous attacherons donc uniquement à cette dernière et à ses conséquences directes, que nous voyons dans une théorie de la liberté, conçue comme identique à l'exercice même de la raison, (cette activité si grossière suivant quelques modernes, qui lui opposent ou l'intuition, ou l'action religieuse, ou l'élan de la volonté sans règle) ; et dans une théorie du bien, où l'on essaierait de fonder un nouveau rationalisme sur le scepticisme même. Tel est le plan de cet ouvrage.

Nous revenons maintenant à cette thèse, qui résume toute notre critique de la connaissance : que toute connaissance est un synthèse de l'esprit et des choses, dont le type se trouve dans la connaissance mathématique.

Digitized by Google

LIVRE II

La Vérité

Nous ne pouvons comprendre
que ce que nous pouvons faire.
NIETZSCHE, *Aurore*.

CHAPITRE I

La connaissance comme réalité et comme fiction

Dichtung und Wahrheit.
GŒTHE.

SECTION I

La connaissance mathématique et la connaissance empirique ne diffèrent que comme des actions inégalement appropriées à une fin commune.

Lorsque des montagnes de livres ont été accumulées depuis des siècles entre notre esprit et les plus simples évidences, celles-ci mêmes ont une infinité de chances de nous paraître d'abord paradoxales, voire absurdes. A moins d'admettre,

Digitized by Google

cependant, que les origines de la pensée correspondent à son plus haut développement, il faut bien accepter que les notions fondamentales des sciences les plus primitives doivent être aussi les plus simples des notions humaines. A moins d'admettre, d'autre part, que le besoin purement spéculatif est le plus ancien des instincts de l'homme, que l'homme spéculait avant de songer à vivre et à se nourrir, et que le dilettantisme de l'esprit peut accompagner des mœurs sauvages, il faut bien croire que les premières notions que l'on ait eues sur les sciences sont aussi, de toutes, les plus utiles et les plus généralement applicables. Il n'est pas un peuple qui ne connaisse au moins les principes de la géométrie et de l'arithmétique, et les langues les plus pauvres, où les rapports même les plus frappants du monde physique ne peuvent être exprimés, expriment au moins les relations élémentaires des nombres et des lignes. Quel besoin, maintenant, peut conduire à compter, à mesurer, à créer des nombres et des figures, de misérables êtres perdus au milieu d'une nature hostile, et que sollicitent incessamment les exigences de la conservation et de la vie matérielle ? Pour de tels êtres, la mathématique n'est point cette science qui pose ses principes a priori, et qui en déduit des conséquences également en dehors de toute expérience, convaincue que ses définitions, ses axiomes et ses théorèmes ont un sens et une valeur intrinsèques, que l'expérience ne peut ni confirmer ni détruire. Et on peut être sûr qu'ils eussent abandonné les barres, les ronds et toutes les constructions qu'on en fait à l'amusement des enfants, s'ils n'eussent saisi à plein sens, dans les impressions et les relations les plus importantes de leur expérience journalière, l'utilité de ces figurations. Mais il ne faut pas croire que la signification pratique de ces formules se soit oubliée avec le temps, et que notre respect pour les mathématiques soit actuellement indépendant de ce que nous croyons savoir sur leur portée empirique. Les mathématiques pensent atteindre quelque nécessité éternelle. Dans la pratique, comme l'évidence de la méthode l'a fait voir à beaucoup de mathématiciens depuis d'Alembert, elles sont une école de liberté, d'adaptation à l'expérience par des tâtonnements plus ou moins heureux ; mais la théorie nous a trompés ici sur les méthodes, et l'effort pour voir clair en nous-mêmes ne va pas sans une lutte très difficile contre des apparences particulièrement captieuses.

Digitized by Google

SECTION II

En effet, toute connaissance est un ensemble d'hypothèses sous peine d'être un ensemble de tautologies...

Examinons d'abord ces apparences captieuses comme elles se présentent dans toute connaissance.

L'esprit n'arrive que difficilement à croire qu'il ne soit pas le modèle du monde sensible. Dans l'antiquité, il s'imaginait que le monde sensible a pour règle ses idées, et, de nos jours, malgré l'empirisme des méthodes scientifiques, il s'imagine encore souvent que le monde sensible a pour règle ses lois. Car ceux mêmes qui dénient aux théories générales toute valeur objective ne sont pas ordinairement les moins empressés à reconnaître un caractère de réalité à la physique expérimentale.

Il n'y a là, cependant, qu'une illusion évidente. Lorsque j'affirme que l'huile alimente la flamme, j'affirme un attribut permanent d'un sujet, l'huile, et un caractère sous lequel il m'est possible de me représenter ce sujet. Si je suppose que tous les attributs connus de l'huile me soient énumérés, ils me présenteront, comme dans un kaléidoscope, tous les aspects de cette espèce de substance. J'ai alors l'impression d'avoir aperçu un nombre considérable de lois de la nature, et d'en avoir saisi la *réalité*, comme je perçois la réalité d'une image au moment qu'elle frappe mes sens. On ne peut pas imaginer une plus complète duperie, bien qu'elle soit parfaitement agencée. Dans toutes ces apparentes perceptions, je me réitère simplement une illusion que je me suis donnée à moi-même en formant la seule hypothèse de l'huile et en attribuant le nom d' « huile » comme signe à cette hypothèse. Tout mot est une généralisation. Or, il ne faut pas croire qu'il existe une différence de nature entre cette généralisation dont on dit que les mots sont le produit, et celle que l'on reproche aux esprits trop prompts, lorsqu'on critique leur tendance à tout généraliser. Généraliser, dans les deux cas, c'est faire une hypothèse, et les mots n'ont d'autre rôle que de conserver nos hypothèses. Ainsi, lorsque nous disons que l'huile alimente la flamme, nous ajoutons moins un attribut à un sujet qu'une hypothèse à une hypothèse : étant admis que nos mots sont bien faits, et que l'huile représente quelque chose, la propriété d'alimenter la flamme peut lui être attribuée. Le jugement le plus assuré n'est donc qu'une proposition conditionnelle,

Digitized by Google

parce qu'il est formé de mots, lesquels sont des hypothèses, à vrai dire utiles, appropriées aux conditions du passé et du présent, mais déjà moins sûres à l'égard de l'avenir. Le travail de notre recherche consiste à enrichir nos hypothèses, en y faisant rentrer plus de faits, c'est à dire en les appliquant à plus d'objets. Quand nous avons fait cela, nous prétendons avoir découvert des lois de la nature. Cependant, en secret, dans ces lois, nous reconnaissons fort bien notre œuvre ; et c'est ce qui nous fait dire qu'aucune relation physique n'est absolument nécessaire, c'est à dire, en somme, qu'il n'y a point de lois. Notre théorie réaliste de la connaissance est donc contraire à nos pratiques, dont le sentiment confus nous met sans cesse en contradiction avec nous-mêmes.

En fait, la conformité à nos théories aurait même pour effet de nous rendre tout langage impossible. Si construire un jugement, c'est donner à une réalité son attribut, tout jugement est une tautologie. Dans cette hypothèse, lorsque nous affirmerions que l'huile alimente la flamme, nous affirmerions seulement que l'huile possède un de ses caractères distinctifs, ce qui reviendrait à dire que l'huile est l'huile. Si le sujet est déterminé, ce n'est pas l'attribut qui le détermine, et l'attribut n'a plus aucun rôle. Pour que l'application de l'attribut au sujet ait un sens, il faut donc que le sujet soit hypothétique et que le jugement soit toujours conditionnel.

Voilà, peut-être, ce que les Cyniques avaient aperçu, et c'est ce qui permet de donner un grand sens, comme nous le disions dans l'autre ouvrage, à leur scepticisme. Les Cyniques, sans doute, n'ont pas vu que toute généralisation (ce que Socrate appelait *induction*) est une synthèse, une construction de l'esprit, qui peut être prolongée par un nouveau jugement synthétique, ou décomposée en ses éléments par un jugement analytique. Mais ils triomphent légitimement contre des philosophes qui font du concept une chose, au lieu d'en faire une œuvre, et qui ne peuvent même parler que d'après une méthode qui est la négation de leurs propres principes.

La forme grammaticale du jugement nous trompe, en nous faisant croire que nous partons d'un donné qui ne serait point lui-même notre création. En réalité, tout jugement consiste à confirmer l'utilité et l'à-propos de l'hypothèse énoncée par son sujet ; chaque jugement justifie les cadres du langage et de la pensée par une nouvelle constatation. Et, lorsque nous nions la nécessité des lois physiques même les mieux confirmées, c'est

Digitized by Google

que nous sentons que, si le rapport de l'attribut au sujet est nécessaire, il faut que le sujet même soit nécessaire, c'est à dire que tous nos mots soient des idées supra-sensibles.

SECTION III

Application aux mathématiques. Toute connaissance mathématique est un ensemble d'hypothèses sous peine d'être un ensemble de tautologies.

Malheureusement, nous ne le sentons qu'obscurément et nous parlons comme si nos mots étaient des choses. Et c'est ce réalisme, devenu chez nous un préjugé invétéré, qui fait toute la difficulté du problème mathématique. C'est ce réalisme, incompatible avec l'expérience, qui conduit, soit à distinguer l'expérience mathématique de l'expérience sensible, comme fait Kant, soit à distinguer une science mathématique toute nominale d'une science physique toute réelle, ce qui n'est, comme nous l'avons dit, qu'une autre forme de la précédente erreur, puisque le nominalisme n'est que la logique de la métaphysique. Mais, si l'on découvre dans la physique expérimentale tout le nominalisme dont la mathématique a besoin, on sera sans doute disposé en retour à reconnaître dans la mathématique pure toute la réalité qu'on accorde à la physique empirique.

Il n'y a point, en effet, entre l'objet de ces deux sciences la différence qu'on imagine. Dire d'un corps qu'il est quelque part dans l'espace, ce n'est pas, sans doute, en dire quelque chose qui le spécialise. Mais dire de ce corps qu'il est blanc ou vert, ce n'est pas non plus le qualifier avec beaucoup de précision. La seule différence entre les deux propositions est que la première désigne le corps par un caractère qui lui est commun avec tous les corps, et la seconde par un caractère qui le range dans un groupe spécial. Je ne puis me représenter, non seulement aucun corps, mais même aucune chose, qui ne soit « quelque part » (ce qui revient, du reste, à dire que je ne me représente rien qui ne soit corps) ; et, si je prétends concevoir l'au-delà de l'espace, c'est en faisant l'hypothèse d'un autre esprit que le mien. Il est vrai, je puis déclarer, qu'un sentiment, une idée, une douleur, ne sont point dans l'espace, mais je ne puis pen-

Digitized by Google

ser qu'ils n'appartiennent point à quelqu'un qui y soit. La quantité ne peut pas davantage servir à qualifier les corps ; car ils sont tous, sous le rapport de la quantité, des unités égales et équivalentes d'un même genre. Mais cette différence entre les notions mathématiques et les notions physiques suppose-t-elle une origine distincte pour les premières, comme le croyait Kant et comme l'admet tout nominalisme ? Nous le nions.

Nous avons dit dans l'autre ouvrage, en discutant la théorie mathématique de Kant, que nous ne sommes aucunement contraints de concevoir les corps, sous certains rapports, comme homogènes et seulement différenciés par la situation et la quantité, et que la représentation de l'espace et du nombre n'est pas plus nécessaire qu'aucune autre. Les corps ne *sont* pas homogènes, pas plus qu'ils ne sont quoi que ce soit de déterminé, et l'on ne voit pas, en conséquence, ce qui pourrait nous *contraindre* à les considérer comme homogènes. S'il ne nous était pas commode de les feindre tels, cette représentation ne nous fût jamais venue. Elle ne s'est point formée dans le cerveau des animaux.

Nous opposera-t-on ce que nous venons de dire : que l'homme ne connaît rien que dans l'espace et dans le nombre ? Mais cette connaissance même est une hypothèse libre. Ce qui est vrai, ce n'est pas que tout nous soit connu dans un milieu homogène : c'est que nous ne pouvons former l'idée de l'homogène sans l'appliquer à tout ce qui nous est connu. Mais nous avons une connaissance antérieure à la formation de cette idée, et il n'est pas vrai que la connaissance *sensible* ait un milieu ou des milieux homogènes pour conditions. Nous ne connaissons pas les sons, les couleurs, les apparences sensibles concrètes dans le temps et l'espace *homogènes*, bien que nous les connaissions dans le temps et l'espace, car nous ne connaissons rien d'homogène par les sens : or, apparemment, connaître dans un milieu homogène, c'est connaître comme homogène. Mais, dès que le temps et l'espace ne sont plus homogènes, ils ne sont même plus des milieux pour les choses : car le milieu de plusieurs choses ne peut être différent avec chacune d'elles. Ainsi l'espace homogène n'existait pas avant la commodité qui lui a donné naissance.

Mais une commodité, qui pousse à un acte, n'a aucun rapport avec une image qui exprime un original. Et aucune expérience ne peut nous donner l'idée d'une *action* quelconque. L'espace ne se trouve pas, à cet égard, dans une autre condition que

Digitized by Google

la couleur, ni le réalisme mathématique dans une autre condition que le réalisme physique. La couleur n'est pas réellement dans les choses une qualité pour la perception de laquelle nous nous soyons fait un organe. La couleur est la perception d'un organe qui a créé la couleur dans l'univers, en s'adaptant à des circonstances diverses. La seule cause *objective* de la couleur, c'est l'ensemble de ces circonstances, qui n'existent et ne sont désormais connaissables que dans leur effet. Cependant, nous avons l'habitude de placer la cause de la couleur dans un objet qui contienne autant de réalité que son effet, avec, en plus, le pouvoir de produire cet effet. Nous ne voyons pas que c'est supposer que l'effet possède un double, et que nous n'existons, nous et nos phénomènes, que par emprunt et par projection, à la manière des ombres chinoises. Voilà le réalisme métaphysique en physique.

Or, Kant procède aussi arbitrairement, lorsqu'il cherche une expérience dont le nombre et l'espace dérivent, l'expérience d'un milieu homogène. C'est une formule, à vrai dire, bien antérieure à Kant, que celle qui assure que le géomètre construit ses figures *dans* un espace homogène. Seulement, les anciens et Descartes font de ce milieu une substance ou un lieu de relations externe, tandis que Kant en fait une intuition a priori ; et il a presque imposé cette formule au nominalisme. Cependant, pourquoi rejette-t-il si énergiquement l'ancienne théorie de l'espace ? C'est qu'il y voit la source de toute métaphysique, de tout idéalisme, et, par voie de conséquence, la ruine de toute science. Or, nous soutenons que son principe ne diffère du principe des anciens que par les mots. Nous l'avons montré ailleurs : nous rappellerons seulement la subtance de cette démonstration.

Dans la proposition : « La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre », Kant n'aperçoit, au fond, qu'un substitut de celle-ci : « La ligne droite est construite dans l'espace homogène a priori ». Dès qu'elle est tracée dans un espace homogène, la ligne droite, par hypothèse, de qualité, devient quantité (l'homogène étant la suppression de la qualité), et la droite ne peut plus être déterminée que par deux de ses points, ce qui en est précisément la notion géométrique. Et, si Kant voit dans l'axiome de la ligne droite une synthèse ou une construction, c'est en ce sens que cet axiome a pour condition un passage du relatif au nécessaire, de la qualité à la quantité, du réel (la droite sensible) au transcendental.

L'hypothèse d'un tel passage ne lui révèle pas, à vrai dire,

Digitized by Google

ses inconvénients en mathématiques, parce qu'il juge la connaissance mathématique purement formelle. Cependant, il voit bien que l'opération de connaître est la même sous toutes ses formes, et il est forcé d'expliquer la connaissance, en physique, aussi bien qu'en mathématiques, par une synthèse a priori : cette connaissance physique suppose donc aussi la transformation du sensible en transcendental. Seulement, ici, la vérification empirique ne peut être évitée, et l'opération en question révèle sa vraie nature. On a montré qu'elle consiste à enlever totalement l'objet à l'expérience, c'est à dire à convertir l'expérience même en esprit, à la manière de tous les métaphysiciens du passé.

Ainsi, cette théorie, qui veut expliquer que la connaissance soit applicable à l'expérience, aboutit à nier purement et simplement l'expérience, et ramène la science à ses origines métaphysiques, c'est à dire verbalistes. Ainsi conçue, la mathématique n'est que la dialectique dans le domaine des idées les plus générales, et le point de vue de Platon est à nouveau justifié. C'est pourtant le point de vue qui a prévalu, comme nous le disions, dans l'interprétation et dans l'exposition des résultats de la recherche mathématique, alors que cette recherche même, puisqu'elle aboutit, doit être dirigée par une conception précisément contraire.

Cette conception est celle que nous avons révélée dans le procédé de tous nos jugements. Penser, juger, c'est construire une hypothèse. Lorsque j'affirme que l'or est jaune, j'affirme la possibilité où je suis de faire cette hypothèse d'*or jaune*, c'est à dire de former le sujet « or » au moyen de l'attribut ou caractère « jaune », et de quelques autres. Toute proposition est analytique, une fois faite ; la synthèse consiste à faire la proposition, c'est à dire à composer, avec divers caractères, le sujet. Cette opération est *possible*, si elle est commode, et elle est vraie, si elle est possible. Car la proposition qu'une hypothèse est possible est dénuée de sens si, par *possible*, on n'entend : *possible dans les conditions de l'expérience*. Et l'hypothèse que l'or est bleu n'a aucun sens ; à moins que peut être des signes aient un sens en dehors des choses dont ils sont les signes. L' « or » n'est rien ; le « jaune » n'est rien : ce ne sont que des constructions. Dire : « l'or est jaune », c'est dire que la construction exprimée par ce jugement *est pratique*, et je dois le montrer, en indiquant ce qu'elle représente dans l'expérience. Une hypothèse complètement fausse n'est qu'un néant de pensée.

Lorsque j'affirme que la ligne droite est le plus court che-

Digitized by Google

min d'un point à un autre, j'affirme, de même, la possibilité, c'est à dire la commodité, de construire une droite avec le mouvement d'un point vers un autre. Mais, si je ne donne d'abord aucun sens empirique à ces termes de droite et de point, ils n'auront aucun sens absolument. L'idée de droite n'est pas déterminée indépendamment de son attribut : elle est construite avec cet attribut, comme l'idée d'or avec l'attribut *jaune*, et plus nécessairement encore, car l'or possède d'autres attributs que sa couleur, mais la droite n'a d'autres attributs que ceux qui sont contenus dans sa définition géométrique. L'idée de droite exprime donc simplement l'hypothèse d'un point qui se déplace vers un autre par le plus court chemin. Mais, lorsque j'énonce l'axiome de la ligne droite, j'énonce un jugement, et, par conséquent, que l'hypothèse de la ligne droite est pratique, commode.

Cette conception donne un sens à la formule courante : que les principes mathématiques n'ont besoin que d'être *possibles* pour être vrais. En cela, ils ressemblent à tous les principes, à toutes les lois, à tous les jugements. Mais cette formule reçoit plus communément une autre interprétation, où la métaphysique courante de nos théories explicite ses conséquences nominalistes, mais où la mathématique risque de perdre toute signification.

Le mathématicien, à qui l'on demande une justification de ses principes, répond communément qu'ils sont justifiés parce qu'ils sont possibles, *et que leur réalité ne fait qu'un avec leur possibilité même*. La ligne droite est réelle en ce sens qu'elle *peut* être construite. Les fondements de la géométrie sont intentionnellement imaginaires, et la géométrie tout entière est un pur produit de l'esprit. Telles sont les formules par lesquelles on explicite très légitimement la théorie contenue dans la méthode classique, qui dicte ses principes aux hommes à peu près comme Dieu dictait ses oracles. « La perpendiculaire *est* une droite qui détermine de part et d'autre d'une autre droite deux angles adjacents égaux. » — « Les parallèles *sont* des droites d'un même plan qui ne se rencontrent pas, pour aussi loin qu'on les prolonge », etc... Et l'arithmétique est de même fondée sur le principe : « 1 plus 1 égalé 2 », dont aucune explication n'est donnée.

En réalité, toutes ces définitions reproduisent l'artifice signalé dans la définition kantienne de la droite, et qui consiste à transformer une simple identité en connaissance apparente, en la transportant dans l'a priori. Mais on cache cette argumentation métaphysique sous cette idée plus simple, que le

Digitized by Google

possible mathématique serait une sorte toute particulière de possible : différente de ce qu'on appelle *possible* dans la vie : car ce possible de la vie n'est encore rien ; différente aussi du *réel* proprement dit, puisqu'il n'y a rien dans la réalité qui réponde à la définition de la droite, de la perpendiculaire, de l'unité parfaites ; et qui possèderait, en quelque sorte, la propriété d'exister sans être réel. En réalité, ce possible-là n'a jamais été que le *métaphysique* même. On aura beau chercher : en dehors du réel, c'est à dire du donné sensible, et de ce possible, qui est ce que nous concevons comme pouvant devenir, sous certaines conditions, réel, sensible, et que nous formons, par suite, avec des images sensibles, on ne trouvera, dans notre esprit, que deux sortes de choses : des abstractions proprement dites, c'est à dire des caractères sensibles considérés isolément et désignés par des mots, et des abstractions réalisées, pseudo-concepts que nous prétendons saisir en nous comme expériences a priori, intuitions immédiates ou innées, comme Idées, comme Dieu. Nul ne soutiendra jamais que nos idées géométriques soient des images sensibles ou puissent le devenir. Il ne reste donc que cette alternative : ou qu'elles soient des abstractions pures, ou des réalités métaphysiques. Les géomètres sont contraints à la seconde hypothèse, s'ils persistent à poser leurs principes a priori. Et, dans cette hypothèse, comme nous l'avons montré, leurs définitions constituent aussi peu la base d'une science que les définitions que Platon et Aristote construisaient par la seule analyse de leurs idées.

Qu'est-ce qui garde donc, en définitive, ces définitions de la stérilité qui les menace ? Ce qui a gardé souvent les définitions des deux philosophes anciens de la puérilité : le contenu empirique véritable de leur sujet. On *peut* définir l'homme, d'un point de vue purement dialectique : « un animal à deux pieds sans plumes ». Mais on ne le définira jamais ainsi effectivement, parce que l'expérience s'y oppose et révèle avec autorité que la notion d'homme n'a point été construite de cette manière. Nous sous-entendons, de même, derrière les notions de droite, d'angle, de parallèle, d'unité, de nombre, des expériences précises, qui sont l'élément positif des définitions que nous en donnons. Ces expériences nous font comprendre que nos définitions ne sont point arbitraires ; elles peuvent nous conduire à admettre des symboles que nous comprenons mal, pourvu qu'ils nous servent. Surtout, elles nous libèrent de donner effectivement à nos principes l'interprétation tautologique que leur forme nous suggère et que

Digitized by Google

nous professons des lèvres ; elles leur assurent une signification, comme le bon sens, malgré la dialectique, assura toujours une signification au langage. Elles nous permettent de créer d'autres principes toutes les fois que cela est nécessaire ; et elles animent la déduction et la tirent de l'ornière, par l'introduction de toutes les notions d'égalité, de mouvement, de superposition, de grandeur, qu'aucune définition ne pourra jamais expliquer par elle seule, et que nous tirons toutes faites de la même source où nous avons pris les principes eux-mêmes.

SECTION IV

Or les hypothèses des mathématiques n'expriment que les conditions où les choses sensibles sont le plus utilisables.

I

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Quelle est donc enfin cette source et comment les notions des sciences mathématiques se sont-elles constituées ? La réponse à cette question constitue un travail qui n'appartient évidemment que par un côté à la philosophie et à la logique. C'est à ceux qui se servent des mots qu'il appartient d'indiquer le sens qu'ils leur donnent. Ce que la critique philosophique peut faire, c'est de montrer qu'il est interdit à tout esprit de leur donner un certain sens apparent qui dissimule toujours, soit un sens différent, soit l'absence de sens, et que les mots ont nécessairement une correspondance empirique et s'expliquent par des besoins qui fixent l'attention de l'homme sur certains détails de son expérience sensible. La critique de la connaissance n'a pas d'autre office à l'égard des notions mathématiques.

Toutefois, à titre d'exemples, on peut tenter de présenter quelques justifications plausibles des hypothèses les plus stables et les plus générales de la science, et, si celles-là sont empruntées à l'expérience, il sera tout à fait invraisemblable qu'aucune des autres soit a priori, quelque difficulté qu'on puisse avoir à en déterminer l'exacte signification empirique. Ceux qui ont vou-

Digitized by Google

lu prouver l'origine a priori des mathématiques se sont toujours contenté de prendre, à la manière de Kant, les notions les plus simples de cette science, espace, unité, multiplicité, infini, pour matière de leurs démonstrations. On peut accorder à leurs adversaires que leur démonstration doit être aussi probante en se limitant aux mêmes exemples.

Nous savons, du reste, qu'on accordera volontiers que les développements de la géométrie ont été liés, à leur origine, aux besoins de la pratique et spécialement de l'arpentage et des constructions. L'histoire des sciences a justifié cette vue. Les figures régulières sont celles que l'on peut faire suivant une loi, et, par suite, qui peuvent être reproduites en exemplaires innombrables dans des conditions d'égalité presque parfaite. Inutile de montrer l'avantage de réaliser ces figures dans les limites des champs, dans les constructions, dans les monnaies, dans toutes les choses utiles de matière homogène, dont elles décuplent la facilité d'échange. Mais la mesure des figures importe encore plus que leur construction. Apollon lui-même, disait-on, voulut un jour donner aux recherches géométriques un stimulant pratique, en imposant à ses fidèles la tâche de doubler son autel cubique. Quelle que soit l'origine de la légende, elle exprime sur la cause première de ces recherches une opinion qui semble très vraie. La duplication du cube est un problème si pratique qu'on ne conçoit guère qu'il ait pu être abordé complètement en dehors de la suggestion de la pratique. Et la même remarque s'impose pour la duplication du carré et les autres problèmes des figures planes. — Le but de ces études, a-t-on dit, n'est que la gloire de l'esprit humain. — On conçoit que la gloire naisse de la difficulté, lorsque la difficulté a du prix. Mais il semble bien que l'idée de prix ou de valeur soit toujours relative à l'action. Enfin, la construction même des figures par leurs éléments simples nous oriente vers l'idée utilitaire qui en inspire la première étude : l'économie de l'effort et l'ambition de la reconstitution matérielle.

Mais ce sont là les formes primitives de la science (1), et la

(1) La vérité est qu'il serait facile de poursuivre la vérification de ces remarques sur toute la suite du développement des mathématiques et d'y montrer les progrès de ces sciences constamment liés aux suggestions de l'expérience et à la solution des problèmes pratiques. Si l'on ne veut recourir aux ouvrages spéciaux, on pourra déjà se faire une idée des justifications que notre thèse pourrait trouver de ce côté par la seule lecture du résumé historique de Picard.

Digitized by Google

difficulté de donner aux symboles mathématiques une valeur pratique apparaît surtout, à ce qu'on dit, dans le calcul des incommensurables, dans les notions d'infini et de limite, dans l'application au continu de la quantité discrète. Nous croyons que la vérité est toute contraire, et nous présenterons cette idée avec un certain développement, d'abord parce que cela doit nous permettre de préciser ce que nous entendons par le caractère *pratique* des mathématiques, et ensuite parce que l'étude de cette question est susceptible de nous conduire, sur les rapports de la logique et de la mathématique, à certaines constatations qui ont une importance décisive pour la philosophie de la connaissance tout entière.

II

LE NOMBRE

C'est donc une opinion assez courante que les nombres entiers et peut-être les nombres fractionnaires ont seuls une correspondance concrète, et que tout le symbolisme algébrique de la représentation du continu ne peut avoir, par suite, qu'une

---

La science moderne (Paris, Flammarion), chap. I, principalement p. 16, 19, 20, 24, 26, 28, 31, 32. A vrai dire, une démonstration de ce genre ne saurait jamais prétendre à faire la conviction. On pourra toujours lui opposer avec vraisemblance que, dans les progrès des mathématiques, l'expérience apparaît souvent comme une cause occasionnelle plutôt que coopérante, que, dans la mesure où elle se mêle à la science, elle lui est, quelquefois, une entrave autant qu'une aide, et que la contre-partie de ces compromissions des mathématiques se trouve dans l'effort incessant des analystes pour rendre leur science à la pureté de la logique en la dégageant des impuretés de l'intuition. C'est aussi pourquoi il nous a paru préférable d'envisager le problème principalement sous le côté psychologique et génétique ; on n'a point à répondre aux objections précédentes, si l'on s'en tient aux notions les plus simples et les plus nécessaires des mathématiques, où s'exprime le dernier produit de leur épuration. C'est sur ces notions que nous avons prétendu chercher la vérification de notre empirisme, et il faudra bien reconnaître, comme nous l'avons dit, que les mathématiques ne peuvent se constituer sans l'expérience, si l'on peut révéler la présence de cette dernière dans les constructions même les plus théoriques de la pensée et jusqu'au cœur même de la logique et de l'analyse.

Digitized by Google

valeur purement conventionnelle. En réalité, l'origine de ces notions de nombre et de continu prouve que la convention (que nous appellerons mieux l'œuvre de l'esprit) est au maximum dans le symbolisme arithmétique, tandis que les progrès de l'analyse expriment un compromis croissant du nombre avec les choses.

Il n'est pas difficile de s'expliquer qu'une certaine confusion d'idées règne sur ce point. Ce qui existe, à nos yeux, c'est ce qui est déterminé, ce qui est ceci et non cela, ce qui demeure pendant qu'on le considère. Il faut cela pour qu'une chose soit nommable, et nous ne croyons pas que quoi que ce soit puisse être, s'il ne peut être nommé. Or, tout ce qui s'exprime par un mot tombe sous la quantité, et rien n'est donné qui ne rentre dans un genre et n'y devienne, pour la pensée, une unité parfaitement homogène et équivalente aux autres éléments du genre. Tout ce qui peut être nommé peut être nombre ; tout ce qui devient idée se quantifie. C'est ce qui nous expliquera que le nombre ait une application aussi vaste que l'intelligence même. Et c'est ce qui nous explique d'abord que nous croyions à l'objectivité du nombre comme à celle de nos mots.

Cependant, si toute idée renferme le nombre, l'idée n'est pas nombre pur. L'esprit réduit les choses, lorsqu'il les embrasse sous une idée, à l'état de simples unités (c'est à dire d'expressions équivalentes) de cette idée. Mais le groupe ainsi formé reste lui-même comme un individu différencié à l'égard de tous les autres groupes : sous ce rapport, il est qualité et non quantité (car il n'y a que la qualité, bien entendu, qui qualifie), et c'est ainsi que nous pouvons avoir des idées de la qualité. Par conséquent, toute idée est quantité par où elle est idée et chose de pensée ; mais elle est qualité par ce qu'elle garde de sensible. Qu'est-ce donc que la quantité proprement dite, ou le nombre ? C'est l'idée réduite à son maximum d'épuration, l'idée de choses différentes, abstraction faite de la nature de leurs différences. Dira-t-on que le genre suprême, c'est le genre être, et non le nombre ? Ce serait faire une équivoque et se payer de mots. Toute abstraction porte sur une matière, dont elle consiste à retirer un de ses caractères inséparables pour le considérer à part : cette matière, c'est ce qui *est*, dans le sens le plus général du terme : et l'*être* n'est point un abstrait, mais le concret dont on fait les abstraits. On peut donc abstraire un caractère de ce qui est ; mais on ne peut en abstraire l'être lui même. Ce serait ne rien en garder. L'être n'existe pour nous que par ses caractè-

Digitized by Google

res. Arrivés au dernier, nous l'avons épuisé tout entier. Dira-t-on que nous pouvons faire abstraction de tous les caractères à la fois, c'est à dire, au moins indirectement, de la chose même ? Sans doute : seulement, nous ne conservons plus alors, dans notre pensée, rien de connaissable, mais simplement la forme pure de la connaissance, c'est à dire, soit le cadre vide du sujet qui pense : le connaissant, qui ne peut être connu ; soit, au contraire, le cadre vide de l'objet pensable, qu'il faudra déterminer pour le penser. Dans le jugement, l'être ne peut jamais être que *copule*. Hors de ce rôle, il devient, soit le sujet, soit l'attribut absolus et sans relation, incapables d'entrer dans un jugement, qui exprime une relation, et, par suite, d'être objets de pensée.

L' « être » n'est donc pas la plus épurée des idées : c'est le nombre. Le nombre prête aux choses le maximum de détermination, puisqu'il est la détermination pure, la détermination sans la qualité qui détermine, laquelle change et n'est qu'accidentellement déterminante ; et il prête aux choses le maximum de simplification, puisqu'il est composé d'éléments homogènes. Cette simple analyse suffirait à nous faire soupçonner, dans le nombre, la moins objective et la plus construite de nos idées, et peut-être même jugera-t-on que cela nous donne trop raison pour que nous puissions jamais ensuite ramener le nombre à l'expérience. Mais la vraie nature de la pensée ne se livre pas aussi vite, et c'est seulement en comparant la *connaissance arithmétique* à la *connaissance sensible* et à la *connaissance logique*, qui la préparent et en forment comme les degrés, que l'on peut se faire une idée vraie de ce mécanisme déconcertant de la pensée humaine, qui devient bien, à chaque progrès, plus inventive, mais aussi plus pratique, et qui atteint le sérieux suprême par le jeu suprême et la perfection de ses services dans la perfection de sa chimère. Lorsqu'on aura clairement aperçu comment la pensée sait mêler l'utile à l'artificiel jusque dans le symbole arithmétique le plus factice, on sera sans doute disposé à comprendre que ses autres jeux aussi peuvent n'être pas des caprices, qu'elle peut chercher éventuellement la clarté des choses par l'obscurité des symboles, et que c'est peut-être son art propre que de dépasser la logique pour atteindre la vérité. Cette étude pourrait alors nous livrer, comme nous l'annoncions, les principes de toute la philosophie de l'esprit.

Il est certain que la détermination et la simplification qui

Digitized by Google

constituent le nombre ne font que conduire à son terme le travail de la pensée. Ce travail a commencé, en somme, avec la *perception*, laquelle construit des *choses*, c'est à dire des êtres déterminés et fixes, avec de pures sensations, qui se ressemblent, sans doute, et dont les relations aussi se répètent, mais qui, chaque fois, cependant, sont données dans des conditions de temps et d'espace nouvelles, dont la perception prend le parti de les distraire. Cependant, la perception n'en reste pas moins impression passive et contrainte. Et l'effort de l'esprit n'est que de nous y rendre passifs à tout ce qui nous sert. A ces impressions correspondent des réactions également organiques, également fatales, d'où la liberté de choix est absente. Devenu *raison*, l'homme n'attend plus que les analogies se fixent d'elles-mêmes, par la répétition, dans ses tissus, sous forme d'attente. Mais, transformant en procédé la simplification qui s'est révélée si utile, il déforme par intention ce que la sensibilité déformait par distraction. Il donne aux relations de sensations, déjà isolées par la perception, un signe fixe et déterminé : le mot, qui leur communique sa façon particulière et absolue d'être fixes et déterminées. Dès lors, la *chose* n'est plus ce qui répond à une attente. Elle n'est plus liée à la personne sentante comme une forme spéciale de ses espérances et de ses craintes. Sa réalité n'est plus dans l'individu et fragile comme l'individu : elle est universelle, déterminée et invariable comme le mot. L'invention du symbolisme a été une grande aventure de l'espèce, qui ne s'est justifiée que par ses effets. Mais il s'est trouvé que la hardiesse de l'homme correspondait aux conditions de son action. Et cette hardiesse l'a placé hors de pair, parce que, au lieu d'attendre que l'expérience lui révélât des analogies, il s'est mis à les chercher, même là où elles n'apparaissaient point, à traiter la nature comme si elle devait être liée et régulière dans ses manifestations.

Il faut se rendre compte que cette recherche n'entraînait rien moins qu'une reconstruction de la nature dans l'esprit. Ce qui apparaît, avec l'esprit humain, c'est une chimère ; et, si l'esprit est pratique, il est pratique par sa chimère : c'est ce qui explique qu'on puisse, avec une égale apparence, relever le caractère utilitaire de ses créations et en relever le caractère *poétique*. Ces caractères, loin de s'exclure, n'expliquent la pensée que par leur union. Le propre de l'homme, c'est d'avoir fait, de la poésie, un instrument d'action. Voilà ce qui différencie d'abord l'idée de la perception. Et c'est un trait qui apparaîtra à un plus haut

Digitized by Google

degré dans la mathématique, qu'on pourra bien appeler la plus « poétique » des sciences, ce qui n'empêchera point qu'elle n'en soit la plus pratique.

Lorsque j' « attends » du feu qu'il me brûle, je n'ajoute rien à l'expérience, à mon expérience. Mais l'idée d'un feu *général*, qui n'est que lumière et flamme, c'est un autre feu que la brûlure projetée par mon attente sur une perception de la vue qui se renouvelle. C'est un feu *idéal*. Il ne s'agit plus du feu, mais du point de vue universel de l'esprit sur le feu. L'idée générale n'est qu'une image impersonnelle. Lorsque j'abstrais des choses telles qualités, il est manifeste, par le procédé même employé, que je constitue un pur être de pensée ; et, si j'en prends le mot pour signe, c'est que l'état de perception ne peut plus l'être. Les abstractions sur les perceptions sont en nombre infini, tandis que les perceptions possibles sont limitées ; et les abstractions sont libres, tandis que la perception des choses est contrainte. Le travail de l'homme va, dès lors, consister à multiplier ces êtres artificiels, à augmenter ses points de vue universels, conditions de sa sécurité (qu'il appelle désormais sa *certitude*).

Cependant, il est évident que cette sécurité n'est point entière, tant qu'elle repose sur l'aventure de déterminer des qualités dont la nature même est de changer, c'est à dire d'être indéterminées. Nous pouvons bien feindre que les qualités, puisqu'elles n'intéressent même les sens que par leurs retours et leurs analogies, ont leur cause déterminante, leur cause d'existence, dans un élément de stabilité et d'unité étranger à leurs conditions changeantes de temps et d'espace. Et le mot donne un corps à cette fiction, fixe l'illusion que la causalité des choses est permanente et universelle. Pratiquement, puisque cette fiction est nôtre, nous savons bien que les sensations dépendent de leurs conditions d'espace et de temps, et que leur cause est variable comme elles sont elles-mêmes. Notre sensibilité demeure toujours une attente, et cette attente, en qui l'animal s'assure, doit même perdre chez l'homme de sa confiance, du fait que la généralité des choses, confisquée par le mot, reçoit aussi le caractère artificiel du mot. Le mot ne nous donne donc qu'un appui encore précaire, parce que la détermination qu'il affiche n'exprime que la constance relative du transitoire. Aucune loi physique n'est certaine, parce qu'il n'y a point de certitude d'expérience.

Mais nous pouvons dépasser le mot par le nombre. Le mot

Digitized by Google

est un signe de qualités, et il désigne les choses par leurs caractères contingents ; le nombre est aussi un signe des choses, mais il les signifie par un caractère lié à leur existence même : n'est, en effet, pour nous, que ce qui est connu ou connaissable, et tout ce qui est connaissable, comme il a été dit, contient des éléments de permanence et de détermination au moins apparentes. Supposons donc que, négligeant ce qui détermine, nous ne retenions que la détermination seule : nous constituerons ainsi un genre unique, qui ne peut avoir aucune *compréhension*, puisque la compréhension des genres exprime ce qui les distingue, c'est à dire la qualité qu'ils retiennent ; mais ce genre suprême ne perd point pour cela son *extension* : il embrasse, au contraire, tous les êtres ; et, de même que chaque genre particulier contient dans son extension des êtres distincts, bien que ces êtres ne soient point distincts sous le point de vue de ce genre, de même, les êtres enveloppés dans le genre suprême restent distincts, sans être distingués par aucune qualité spéciale. Ce sont les unités homogènes, et cependant distinctes, du nombre. Pour constituer le nombre, l'esprit n'a eu qu'à prendre conscience du procédé de pensée enveloppé dans toute généralisation, et à donner à l'extension un signe, comme il avait donné le mot pour signe à la compréhension. Ce jour-là, il conquérait véritablement sur l'attente et la confiance la positive certitude, et, de la logique, il passait à la science. C'est ainsi que le nombre est *pratique*.

On admettra qu'il ne pourrait être pratique de cette manière, s'il ne retenait rien des choses. Et, en fait, l'élément concret du nombre transparaît dans la multiplicité, sans laquelle il n'y a point de nombre. La multiplicité est le fruit du travail de l'esprit sur une matière qui lui est étrangère. Cette matière, c'est la *différence*, que la perception, l'idée, ont successivement réduite, et que le nombre semble d'abord anéantir, en confondant toutes choses dans un même genre, mais qu'il conserve, pourtant, en distinguant, dans ce genre unique, une pluralité d'*indiscernables*. Le nombre retient donc une signification concrète.

Maintenant, il faut apercevoir à quel prix et comment l'art se mêle ici à l'utilité. Pour maintenir cette signification concrète au symbole dont il a besoin, l'esprit consent même à le priver d'intelligibilité. Il est inintelligible, puisqu'il n'a pas de compréhension. Et il l'est encore — ce qui, du reste, en est la suite — parce qu'il est contradictoire. Le nombre provient de l'application aux différences sensibles de

Digitized by Google

l'unité, idéal de l'esprit. Cet idéal, nous l'avons dit, n'a rien de mystique. Les *différences* des choses, puisqu'elles nous sont connues par des *impressions*, nous marquent autant de formes de la puissance, de l'action, que les choses ont sur nous. Diminuer leurs différences, c'est diminuer leur puissance ; et l'intelligence n'est qu'une forme de l'instinct vital. Cet instinct de tout réunir, de tout ramasser ou saisir ensemble, ou, comme on dit, de tout *comprendre* (*cum prendere*), se heurte cependant à l'hétérogénéité radicale du sensible, et cette rencontre, de compromis en compromis, donne naissance au nombre, qui révèle enfin sans ambages que la chose à penser est le contraire de la pensée. Voilà des choses qui sont plusieurs pour l'esprit, et qui ne peuvent être plusieurs en réalité, puisqu'elles sont des unités identiques de tous points. Tandis que, dans le mot, l'esprit corrige cette absurdité, en assurant au moins aux indiscernables du genre une qualité qui les distingue collectivement des autres genres, il affiche la contradiction dans le nombre, en refusant au symbole toute compréhension.

Il suffit de faire voir cela pour établir que le nombre, s'il possède une signification concrète, en ce sens qu'il symbolise, pour l'esprit, un élément de la réalité, ne peut, en tout cas, jamais avoir de répondant dans les choses. Il est une convention utile, il n'est point une image. Et cela montre combien l'on se méprend, lorsqu'on se représente les choses comme des unités qui pourraient servir de sanction ou de base aux opérations arithmétiques. Tout le monde accordera qu'une notion contradictoire ne peut être la figuration exacte d'une réalité quelconque. Elle peut bien servir, à condition de n'être pas définie au sens propre ; et, si l'on pose: $1 + 1 = 2, 2 + 1 = 3$, et la même loi de formation pour tous les nombres, on peut fort bien tirer de là diverses conséquences qui auront un sens par rapport au principe et qui rendront des services analogues à ceux qu'il peut rendre. Mais il restera toujours que le principe, et, par conséquent, ses conséquences, ne peuvent être, suivant l'expression de Kant, exhibées *in concreto*.

Digitized by Google

III

LE CONTINU

Cela posé, il est facile de montrer que les conventions mathématiques qui ont pour objet la détermination du continu, si elles sont, sans doute, en un sens, inintelligibles, par où, comme on le voit, elles ne se distinguent plus du nombre, ont cependant une signification plus concrète que le nombre. Il suffira, pour cela, de définir exactement le continu, et de montrer que la notion en est une construction toute pratique ; ce qu'il convient d'établir d'abord pour le continu de l'espace sensible.

I

Toute la connaissance, perceptive, logique et mathématique, s'est présentée à nous comme un effort pour soustraire les impressions sensibles au tourbillon qui les emporte et les mêle. Mais nous n'avons pas vu la condition la plus générale de cet effort, sans laquelle les impressions n'auraient jamais été rapportées à des choses, à des corps, ni distinguées du sujet et fixées en objets, ce qui entraînait l'impossibilité de la connaissance, remplacée par un pur mirage de sensations.

Les impressions sensibles que l'être vivant a dû remarquer avant toutes sont évidemment celles dont dépend son existence même. Et, s'il y avait des impressions d'où son existence dépendît d'une manière permanente, elles auraient certainement dû bénéficier auprès de lui d'une attention toute privilégiée. Or il y a de telles impressions, et, en outre, elles se rattachent toutes à un même sens : le sens tactile. Les impressions de contact sont les seules qui accompagnent tous les moments de la conscience éveillée. D'autre part, à quelques exceptions près, rien ne peut nuire, rien ne peut servir à l'être vivant, qui n'entre d'abord en contact avec lui : tous ses instincts physiques primordiaux, conservation du corps, nutrition, reproduction, sont liés au contact. On peut donc admettre a priori qu'il sera disposé à retenir tout particulièrement tous les phénomènes liés à la production, à la cessation ou à la variation des impressions tactiles, et que toutes ses autres curiosités seront subordonnées à celle-là.

Digitized by Google

Justement, il existe un groupe de phénomènes qui possèdent la propriété d'être liés d'une manière plus étroite à la production, variation ou cessation des impressions tactiles : c'est le groupe des phénomènes de mouvement. L'être vivant est capable de se mouvoir et conscient de ses mouvements. A chaque moment de son mouvement, ses impressions tactiles se modifient ; et l'attention à ces modifications est la première condition de sa sécurité. Mais, le mouvement de l'être vivant, en même temps qu'il s'accompagne de sensations tactiles continues, se lie souvent à des sensations tactiles discontinues, dont l'importance est encore plus grande que celle des précédentes : nous parlons des contacts consécutifs à la rencontre des solides, et qui expriment l'empêchement du mouvement dans la direction adoptée par le corps. La spontanéité de l'être vivant, son action, se trouvent entravées, menacées. Il a rencontré l'*objet* (*objectum*), c'est à dire ce qui s'oppose : perception qui ne suppose rien de plus que d'être arrêté. Car nous ne prétendons pas, qu'on le remarque bien, que cette perception soit pour nous le *signe* de *l'autre* ou qu'elle en soit la *connaissance directe*. Et il n'y a même pas de théories plus contraires à notre pensée. Ces théories commencent par supposer la réalité du dualisme, qui n'est, comme on le verra, qu'un artifice particulier de la mémoire et de l'imagination. Elles veulent absolument que l'opération de penser qui *objective* des états de conscience se justifie de quelque manière objective. Nous prenons nos idées, c'est à dire nos artifices de pensée, pour des *choses*, et nous demandons ensuite qu'on nous explique comment nous connaissons les *choses*. Mais les choses ne sont que notre artifice, et nous ne connaissons en réalité que des actions. La plus importante de ces actions, c'est celle qui tend à nous détruire ou est nécessaire pour nous conserver, c'est à dire celle qui conduit à la résistance. La résistance est un empêchement, et un empêchement est une gêne ou un bien-être. Mettez cependant une majuscule à cette impression. Vous avez l'Empêchement, la *chose* qui empêche, et vous avez fait *l'autre* avec le moi lui-même.

L'objet n'est donc que l'empêchement d'agir. Or cet empêchement, qui nous révèle l'objet, nous révèle aussi le lieu de l'objet, c'est à dire de l'arrêt : c'est le moment du mouvement où l'on éprouve des sensations tactiles. Ce moment est compté à partir d'un autre moment arbitrairement choisi et correspondant lui-même à un de ces empêchements qui ne peuvent faire défaut à aucun moment, puisque nous sommes toujours au moins arrêtés par

Digitized by Google

le sol ou le solide qui nous porte. Et il suffit de se donner quelques impressions tactiles supposées complètement stables, celles de l'habitat familier, par exemple, pour que, à toutes les rencontres possibles de solides, puisse être assigné un moment, c'est à dire un lieu, à peu près fixes.

Nous avons là les premiers éléments de l'espace, qui se révèle donc à nous, même sous forme sensible, comme une perception construite, et non primitive. Le contact, en effet, renferme-t-il l'espace ? Non, puisqu'il ne renferme pas le lieu, que le mouvement seul découvre. Le nouveau-né ne sait même point d'abord produire intentionnellement le mouvement qui répondra plus tard automatiquement à ses impressions tactiles périphériques et qui est susceptible de les modifier : il ignore donc le lieu de ces impressions ; et les illusions des amputés établissent que les impressions dites périphériques n'ont aucun rapport naturel avec le lieu, puisqu'elles peuvent se localiser faussement sans que rien révèle à la conscience la supercherie. Est-ce donc le mouvement qui renferme l'espace ? Pas davantage : car le mouvement ne serait localisé nulle part, s'il ne s'associait au contact ; or, il n'y a point d'espace sans lieu, bien que le lieu ne soit pas tout l'espace. Le mouvement ne peut être connu, s'il n'est différencié par autre chose que lui-même. Supprimez la conscience de la différence, comme elle résulte, par exemple, du contact : vous pourrez conserver le mouvement : vous en supprimerez la connaissance. Et c'est ce qui fait qu'un espace homogène est inconnaissable. L'empirisme qui rattache la connaissance du lieu, soit au contact, soit au mouvement, n'est qu'un nativisme déguisé ; et il renferme une tautologie secrète, que ses adversaires se feront toujours un jeu de tourner contre lui. La notion de lieu naît de la composition du mouvement et du contact, et on voit que son origine est toute pratique.

On objecte que la perception de l'externe ne peut naître de sensations tout internes. — Il n'y a point d'externe, parce qu'il n'y a point d'interne. Rien n'est interne qu'à ce qui l'entoure, et rien ne peut donc être interne que dans l'espace. Ce que j'appelle communément externe, c'est ce qui n'est pas mon corps et peut le toucher. Mais les parties de mon corps sont elles-mêmes externes par rapport les unes aux autres.

Le principe de ce que nous appelons l'extériorité, c'est, en réalité, l'*altérité*. L'externe, c'est l'autre. L'être vivant n'est, pour lui-même, qu'un *tangible* susceptible de se mouvoir ; et il ne

Digitized by Google

peut concevoir *l'autre*, par suite, que comme l'obstacle de son mouvement, c'est à dire comme un autre tangible. Car il n'y a que le contact qui détruise le mouvement. La chaleur, le froid, l'odeur, peuvent détruire la vie : ils ne sont point obstacles au mouvement, par où la vie se connaît immédiatement. C'est donc l'arrêt du mouvement qui crée, pour nous, le sentiment de *ce qui n'est pas nous*. Cet objet (*objectum*) est dans un lieu par définition de mot, mais nullement par un caractère de nature. Car l'opposition, c'est le lieu même. Mais l'opposition naît du choc de deux actions, et, par suite, le lieu est un produit de l'action, et nullement une intuition, ni a priori, ni primitive.

Cependant, le lieu, nous l'avons dit, n'est pas tout l'espace ; mais c'est l'élément dont la mémoire et l'imagination ont construit tout l'espace. Le mouvement n'est arrêté complètement qu'en certains lieux, mais il est toujours empêché dans une certaine direction, celle du sol ou du solide qui nous porte. La mémoire multiplie les *lieux*, par le souvenir simultané de tous les obstacles que le contact lui a fait connaître et qui se disposent sous son regard aux distances que le mouvement lui a révélées. Enfin, l'imagination, qui ne consiste qu'à composer l'avenir avec le passé et le possible avec le réel, l'imagination, qui n'est qu'une mémoire prévoyante, forge des *lieux* correspondant à tous les moments de mouvements possibles. C'est ainsi que, au continu mobile de la durée, se substitue le continu fixé de l'espace, lequel englobe tout le champ des mouvements possibles, c'est à dire tout le champ de l'action et de l'existence imaginables. Quand l'expérience nous a révélé des milliers de fois la relation de certains contacts à des mouvements d'une direction et d'une vitesse données, une association mentale aussi naturelle que celle qui nous fait redouter du feu qu'il ne nous brûle, nous fait attendre aussi de ces mouvements qu'ils se heurtent, après le même temps, aux mêmes obstacles ordinaires. Tous les lieux possibles se détermineront, dès lors, par ces lieux fixes. Le souvenir et la prévoyance des impressions tactiles auront fixé le mouvement, situé l'univers perçu dans l'espace.

II

Sans doute, il ne s'agit là que de l'espace tactile ; et l'on demandera peut-être si l'espace visuel peut s'expliquer de la même manière. Comme la géométrie n'est pas différente pour

Digitized by Google

l'aveugle et le clairvoyant, c'est une question sur laquelle nous pouvons nous dispenser de nous étendre aussi longuement.

On admettra, d'après ce qui précède, que, vu l'importance capitale pour l'organisme d'être ou de n'être pas touché, un être vivant a dû de tout temps relever d'une attention passionnée, aussi bien que les signes tactiles des choses contiguës à son corps, les moindres impressions par où pouvait se signaler à lui, même accidentellement, la présence, même éloignée, des choses tangibles. L'exercice et la sélection ont dû développer sa susceptibilité à ces influences lointaines ; et c'est ainsi qu'ont dû se former les impressions de la vue, du son et de l'odorat, en vue de nous renseigner sur les *lieux* dont un mouvement nous sépare. Toutes ces impressions se localisent, c'est à dire s'associent à la représentation de l'espace : c'est que leur utilité pratique est liée à cette représentation. La question est de savoir pourquoi les seuls lieux de la vue se disposent en une étendue continue comme l'étendue tactile. Mais il est facile, au moins, de le soupçonner, d'après la loi même de la liaison du mouvement au contact. Les impressions visuelles sont les seules des trois groupes qui offrent des correspondants à toutes les impressions tactiles. Tout ce qui est tangible est visible. Dans la direction du regard, la vision remplace l'association du mouvement et du contact, tout en donnant à peu près les mêmes renseignements que cette association. Et, pour toutes les directions possibles, elle nous permet de remplacer le changement de place par le mouvement des yeux, de la tête, ou du corps sur lui-même, sans sacrifier le plus souvent aucun renseignement essentiel. Ainsi, la vision donne aux impressions à la fois tactiles et motrices le substitut le plus précieux pour l'être vivant. Or, comme elle peut les donner sans mouvement de translation, elle doit contribuer à immobiliser ces perceptions, et à les transformer en un *milieu* fixe, beaucoup plus encore que le simple souvenir tactilo-moteur. Ce serait là, sans doute, le sens de l'observation de Platner (1), s'il convenait d'en retenir quelque chose : l'espace serait moins indépendant du temps et du mouvement pour l'aveugle-né que pour le clairvoyant, et le clairvoyant jugerait l'espace plus cohérent et contigu dans ses parties, parce que la représentation de la vue lui en donnerait une connaissance plus immobile. Mais, quoi qu'il en soit, cette connaissance reste toujours tactilo-motri-

(1) On sait que Platner se croyait autorisé à conclure de l'observation des aveugles que, pour eux, *le temps tient lieu d'espace.*

Digitized by Google

ce dans sa signification profonde. C'est même pour cela qu'il y a une science de la perspective. Nous avons besoin d'apprendre à voir ce que nous voyons, parce que nous touchons réellement ce que nous croyons voir. Et nous avons pris à ce point l'habitude de substituer aux renseignements de la vue leurs significations tactiles ordinaires, que nous finissons par croire que tout ce qui est visible est tangible, comme le ciel et les nuages, parce que tout ce qui est tangible est visible : illusion si naturelle qu'elle pourra donner naissance, même dans la science, à des préjugés difficilement déracinables. On peut donc croire que l'espace visuel est lui-même construit comme l'espace tactile, et même au moyen de ce dernier, dont il ne serait, en définitive, qu'un *signe*.

Cette théorie serait renversée, sans doute, si l'on prouvait que la vue est par elle seule capable de percevoir l'espace, d'où il suivrait qu'elle ne nous en est pas seulement un signe. Nous l'accordons ; mais c'est une preuve plus difficile à faire qu'on ne croit communément. On a coutume de dire que voir une surface colorée, même très limitée, c'est percevoir l'espace. S'il en était ainsi, il serait peut-être impossible de prouver que la vue ne perçoit pas primitivement l'espace, ce qui ne veut pas dire, du reste, que le contraire fût par là-même prouvé : la question resterait indécise, parce que l'impossibilité de percevoir la couleur sans la surface pourrait provenir, aussi bien que de la nature de l'organe, d'une association de sensations elle-même primitive. Mais, quoi qu'on en dise, nous pouvons fort bien connaître la surface sans l'espace. Lorsque nous excitons avec le doigt la rétine sous les paupières baissées, il nous arrive de voir resplendir comme en nous-mêmes des surfaces irrégulières d'un coloris éblouissant. Ces surfaces déterminées, et cependant irréelles, sont-elles dans l'espace ? Non, car on peut inscrire un mouvement dans l'espace, et nous ne pouvons en inscrire aucun dans ces surfaces. De plus, l'espace est composé de lieux dont chacun est dans un rapport déterminé à tous les autres : or, les surfaces considérées constituent un plan tout isolé, dont la situation ne peut être déterminée par rapport à nul autre, et qui n'est même pas localisé dans l'enceinte de l'œil matériel. Supposez donc que le spectacle le plus étendu saisissable sans mouvement à un œil ouvert vienne s'inscrire dans ce plan intérieur et en diversifier plus richement les parties : vous donnerez au clairvoyant toute la vision du monde qu'en prend un coup d'œil, sans lui en donner la connaissance spatiale ; et votre sujet, séparé du monde par

Digitized by Google

le propre bandeau multicolore qui le lui présente, ne verra pas plus les *choses* qu'un aveugle. La couleur, pour se spatialiser, se lie au mouvement, et s'attache aux solides, c'est à dire aux tangibles. Aussi, pour prouver que la vue perçoit spontanément l'espace, faut-il prouver, d'abord, qu'elle perçoit spontanément la distance des plans lumineux, ce qui est peut-être inintelligible, et, en tous cas, contraire à l'expérience des plus certaines illusions d'optique ; ensuite, qu'elle connaît intuitivement les solides. Mais ce serait prouver que la vue est, par elle seule, mouvement et toucher ; et nous croyons que ce paralogisme pourra toujours être révélé dans les théories innéistes de l'espace visuel.

Nous concluons donc que la perception de l'espace a toute son origine dans le souvenir des perceptions tactiles et de mouvement. Si chaque perception tactile avait son signe dans des perceptions de l'ouïe, s'il existait un jour auditif, capable d'éveiller dans les choses et de rendre accessibles à nos oreilles je ne sais quelles harmonies liées à leurs mouvements moléculaires, nous connaîtrions sans doute un espace sonore. Mais cet espace serait aussi différent de l'espace visuel que celui-ci diffère de l'espace tactile. Et c'est ce qui fait que l'imagination nous en est refusée, parce que nous ne pouvons rien imaginer qu'en combinant les éléments des perceptions réelles.

III

Nous pouvons maintenant nous faire une idée plus précise de la connaissance géométrique et de son rapport avec les choses, et comprendre que la notion d'espace est bien plus concrète que la notion de nombre ou de pure quantité. Cela ne veut pas dire que celle-ci eût pu se constituer sans celle-là. Nous ne connaîtrions rien, si nous ne connaissions un objet ; et il n'y a d'objet pour nous que par l'espace. Mais si, psychologiquement, le nombre suppose l'espace, logiquement, il n'est pas lié à l'espace, et il est bien plus abstrait que lui. Nous avons montré que l'idée de nombre est un élément intégrant de toutes nos idées. Or l'abstraction peut parfaitement dégager les divers caractères des choses de leur condition spatiale, et il est faux que nous ne connaissions que *dans* l'espace, bien qu'il soit vrai que nous ne connaissons que *par* l'espace.

Digitized by Google

Kant a parfaitement vu que l'arithmétique suppose d'autres conditions que la géométrie.

A-t-il cependant raison de la rapporter au temps ? On ne connaît rien par le temps. Connaître dans l'espace, c'est toujours soustraire au temps par l'espace ; et l'espace, c'est précisément le temps connu. La différence entre l'arithmétique et la géométrie ne peut donc être rapportée à la différence entre le temps et l'espace : car il n'y a point d'espace sans temps réel, ni de temps connu sans espace construit. En réalité, la possibilité de l'arithmétique a sa condition dans notre faculté de nous soustraire à la fois au temps et à l'espace, ces deux aspects d'une même idée, ces deux caractères communs des choses. L'arithmétique ne connaît point les choses par leurs caractères. L'espace (avec le temps qu'il rend connaissable, et dont il est la connaissance) qualifie de quelque manière. Il est encore idée. Le nombre ne qualifie plus : il est au-dessus de l'idée.

La notion de nombre ordinal semble, à vrai dire, supposer le temps. Dans les définitions même de Helmholtz, de M. Russell, le nombre ordinal est le nombre qui en *suit* un autre. Mais le nombre qui suit n'est pas, à leurs yeux, un nombre qui *succède ;* et les nombres ordinaux ne se suivent pas comme les moments du temps, qui *se remplacent* en se suivant. La suite des nombres ordinaux peut être posée d'un coup, comme celle des nombres cardinaux, et pensée, de même, dans un moment indivisible. Bien plus, on peut soutenir que, lorsque la pensée passe du nombre ordinal *deuxième* au nombre ordinal *troisième*, elle n'emprunte rien au temps qu'elle ne doive lui emprunter aussi lorsqu'elle passe du chiffre 3 au chiffre 4, grâce à la considération d'une unité qui n'*était* point donnée dans 3. Il faut distinguer, avec plusieurs logiciens des mathématiques, la condition de la formation des nombres et la condition de leur dénombrement. Sans doute, nous ne pouvons inventorier que dans le temps notre richesse arithmétique : cela ne veut pas dire que l'unité n'exprime qu'un moment du temps. Il en est de même du nombre ordinal, dont nous dirions volontiers, par une contradiction intentionnelle, qu'il traduit la *qualité numérique*. L'unité qui s'ajoute à 2 pour faire 3 a beau être homogène à celle qui s'ajoute à 1 pour faire 2 : elle s'en distingue, pour l'esprit, par le total qu'elle constitue. On peut bien appeler qualité cette propriété qui différencie, pour l'esprit seul, deux unités parfaitement homogènes. Le nombre ordinal se distingue du nombre cardinal en ce qu'il exprime cette espèce de qualité de l'unité ; et, si le nombre

Digitized by Google

cardinal ne suppose pas le temps, il est évident que ce n'est point cette considération de qualité qui pourra l'introduire dans l'arithmétique : car la notion de qualité est bien différente de celle de temps.

L'arithmétique doit donc être distinguée de la géométrie dans ses origines, et cette dernière seule est la connaissance d'une propriété réelle des choses. Nous avons justifié cette théorie de la géométrie dans le précédent ouvrage, en réfutant les objections dirigées par Kant contre l'idée que l'espace est une abstraction. Nous ne reviendrons pas sur cette démonstration négative, puisque les pages qui précèdent ont cherché à donner de la même théorie une démonstration positive. L'étendue est une image, et une image acquise. Il y a une *idée* possible de cette image, comme de toutes les autres images. L'image de l'étendue est celle d'un continu différencié, c'est à dire d'impressions tactiles continuement variables. L'idée, comme elle fait toujours, ne supprime ici que les *différences* des images, sans en supprimer la *qualité* commune. Le continu différencié devient donc seulement un continu indifférencié, c'est à dire supposé indépendant des corps et des conditions où il est perçu. Il devient homogène. Dans ce continu homogène, l'homogénéité vient de l'esprit, mais la continuité vient de l'expérience sensible : elle exprime l'expérience de la qualité la plus stable des choses, de celle qui est liée à leur connaissance même. Certes, cette idée d'espace homogène renferme une synthèse antinomique : mais c'est la synthèse de l'esprit et des choses, qui existe au même degré dans toute idée. L'antinomie consiste dans l'idée de parties d'espace distinctes qui ne sont distinguées par aucune qualité : dans la distinction d'indiscernables. Cette idée est un absurde logique : ce qui n'est point différencié est identique pour les sens, et le sens tactilo-moteur ne connaît le continu que comme un changement qualitatif continu. Mais nous trouverons la même absurdité en toute idée considérée dans son extension. Ce qui rend l'idée intelligible, c'est sa compréhension, et l'idée d'étendue, comme d'une qualité distincte de la couleur, du son, etc., est aussi intelligible que n'importe quelle autre. Il est vrai que l'étendue est une qualité de tous les corps, et que, en ce sens, elle ne peut en distinguer aucun. Mais cela ne lui enlève point sa compréhension : toutes les idées embrassent dans leur extension des choses qui rentrent aussi dans l'extension d'autres idées ; et cela ne fait point que les idées n'ont pas de compréhension précise. De ce qu'un corps

Digitized by Google

est lumineux, il ne s'en suit point qu'il ne soit pas sonore. Ce qu'on entend par l'extension d'une idée, ce ne sont pas les concrets, ce sont les abstraits que l'idée embrasse, et le même concret, s'il est complexe, peut appartenir à l'extension de plusieurs idées. Or l'idée d'étendue, en ce sens, n'a qu'une extension limitée, comme toutes les idées ; et elle trouve sa compréhension dans cette limite de son extension.

L'espace n'est donc que l'idée d'une qualité inséparable des choses, tandis que le nombre est, en un sens, au dessus de l'idée, parce qu'il est au dessus de la qualité, parce qu'il est la pure quantité.

IV

APPLICATION DU NOMBRE AU CONTINU

Il est évident maintenant que toute application de la quantité aux grandeurs continues, loin d'être le résultat d'une convention arbitraire, est, au contraire, le fruit d'une adaptation plus parfaite de l'esprit à la condition universelle de l'action. Les figures ne sont point des symboles quelconques : elles expriment des conditions de l'action. Le continu n'est que la représentation instantanée du mouvement. Tout mouvement a un sens : voilà l'intuition évidente qui donne naissance à la ligne droite : car il suffit, pour définir cette ligne, d'admettre que le mouvement conserve le même sens qu'il avait au premier moment, ce qu'on exprime en disant que, le point de départ donné, la ligne est déterminée par un seul autre point. Ces points limitent l'espace là où nous limitons le mouvement considéré : convention qui s'impose, si c'est le mouvement qui crée l'espace. Mais il reste que la limite ainsi créée est conventionnelle. Notre imagination ne peut limiter l'espace, parce qu'elle ne peut nous faire sortir de nous-mêmes et des conditions de notre action. Toutes ces notions sont intelligibles, en ce sens que toutes correspondent à une intuition claire. Et l'on voit évidemment qu'il doit en être de même pour toutes les figures.

Mais les choses changent d'aspect, lorsque la quantité s'applique au continu. Nulle commune mesure, en effet, entre un mouvement, qui est une action, et le nombre, dont l'esprit a construit le symbole précisément en soustrayant les qualités sen-

Digitized by Google

sibles au mouvement ou elles sont entraînées. Cependant, nous savons que l'antinomie n'apparut point tout d'abord, et les premiers mathématiciens supposèrent qu'il existe des « unités de position », avec lesquelles on pourrait construire toutes les longueurs, comme on construit, avec l'unité de quantité, tous les nombres. C'est l'hypothèse pythagoricienne. Elle fut renversée par la découverte de l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré. M. Milhaud (1) a bien raison de voir dans cette découverte une des étapes capitales de l'évolution de l'esprit. Elle marque, en effet, comme on l'aperçoit bien, la rencontre de l'esprit et des choses. Mais, si l'on attribue ce sens à la difficulté, on ne peut manquer de tirer, de la solution que l'esprit en donnera, une indication décisive sur la nature de la recherche mathématique. Si l'esprit ne cherche dans la science que sa propre gloire, il est évident que la rigueur arithmétique, où l'esprit est tout entier, l'emportera ici sur toutes les autres considérations. Or c'est le contraire qui arrive, et la découverte des incommensurables marque le commencement d'une adaptation de la quantité à l'expression du continu qui s'est poursuivie, dès lors, à travers toute l'histoire des mathématiques et qui l'explique tout entière. Quelle est cette force qui contraint l'esprit à sortir de lui-même dans le propre travail de la connaissance ? On voit que c'est le besoin d'atteindre, dans le continu, les conditions universelles de l'action et de l'existence même.

Malheureusement, l'esprit resta ignorant de son vrai mobile, et cette inconscience explique l'erreur prolongée de la théorie de la connaissance, son permanent idéalisme. Cette erreur consiste, en principe, à mettre dans l'esprit l'espace homogène tout entier, parce qu'on confond, dans l'espace, l'homogénéité, qui vient de l'esprit, avec la continuité, qui vient des choses. Cette confusion était, du reste, facilitée par une erreur analogue sur la nature du nombre, où l'on regardait la multiplicité comme un produit de l'esprit tout à fait du même ordre que l'unité. Déjà, l'exposition d'Euclide tendait à présenter les principes de la géométrie comme des évidences analytiques. Le sentiment du caractère synthétique des propositions mathématiques va se perdre complètement. Descartes et Spinoza vont si loin qu'ils font de l'espace l'intelligible par excellence, l'objet adéquat de la pensée. Kant rend bien l'espace à l'expérience, ce qu'il est forcé de faire,

(1) *Etudes sur la pensée scientifique*, p. 88 et suiv.

Digitized by Google

lorsqu'il s'aperçoit que les principes de la géométrie sont synthétiques ; mais, comme il ne distingue pas mieux que Descartes les vrais éléments de la notion d'espace, il place cette expérience tout entière dans l'esprit : théorie dont la conséquence directe est le nominalisme des modernes, qui fait de la géométrie un pur jeu de l'esprit, qu'une sorte de hasard providentiel aurait rendu applicable aux choses. Dans cette longue histoire, c'est au moment même où l'erreur se constitua qu'elle fut peut-être le plus près d'être dévoilée. Il semble que Platon ait entrevu la véritable nature de la pensée, et soupçonné que, dans les symboles mathématiques même, la pureté de l'idée se mélange encore à l'impureté sensible (2). Malheureusement, s'il a connu le problème, il n'est pas de philosophe qui ait plus fait pour le dissimuler. Il aperçoit peut-être que l'esprit, dans son travail même le plus théorique, se heurte encore à la résistance des choses ; mais cela ne l'empêche pas de placer toute réalité dans l'esprit et de traiter la chose comme un pur néant. Et toute la philosophie postérieure ne tend qu'à fortifier son idéalisme, en réduisant ce non-être, malgré tout, encombrant, à l'esprit même.

V

CONCLUSION

SIGNIFICATION EMPIRIQUE ET PRATIQUE DU SYMBOLISME MATHÉMATIQUE

Il n'entre pas dans notre projet de montrer comment d'autres notions mathématiques qui se sont formées au cours du temps et dont l'intelligibilité est également suspecte, comme celle des nombres négatifs, imaginaires, se rattachent au même ordre d'explication que les incommensurables, et portent, dans leur contradiction même, le témoignage de leur origine pratique. Nous laissons à des auteurs plus autorisés le soin de faire cette preuve, qui supposerait, peut-être, tout un livre spécial. Notre projet était de montrer, dans les conditions de l'action, qui sont notre sujet propre, la base d'une logique plus exacte. Certainement, cette logique ne sera réalisée que par des études détaillées sur la méthode des sciences. Mais une critique de l'action est le principe, et non la conséquence, de cette logique. Et

(2) Voir Milhaud, mêm. ouv., p. 93 et suiv.

Digitized by Google

nous n'avons point à chercher jusque dans le dernier détail de la logique une confirmation que nous trouvons en dehors d'elle.

Il fallait cependant écarter de notre théorie cette objection capitale que les symboles mathématiques les plus essentiels sont nécessairement sans application, puisqu'ils sont mêmes inintelligibles. Nous avons aperçu combien cette notion d'intelligibilité est confuse. Ni le nombre, ni le mot qualificatif, ne paraissent communément inintelligibles, quoiqu'ils ne soient point l'un et l'autre intelligibles de la même manière, et qu'ils le soient même de deux manières opposées. Le nombre est intelligible, parce qu'il est pure idée, et le mot, parce qu'il n'est pas pure idée. Nous trouvons du sens aux signes qui excluent la qualité et à ceux qui la désignent. Mais, s'il était possible de la désigner par le moyen de la quantité même, nous aurions un troisième intelligible qui ne serait contradictoire qu'à nos deux autres conventions. Cette expression de la qualité par la quantité, regardée communément comme le positif inintelligible, est cependant la condition de la parfaite pénétration des choses par l'esprit ; et l'analyse nous représente le continu physique sous une forme plus satisfaisante pour l'esprit que sa forme géométrique, sans qu'elle soit pour cela moins exacte que cette dernière. Car la réalité sensible n'est pas plus ligne qu'elle n'est nombre, et, puisqu'il faut la déformer pour la connaître, il est naturel que l'esprit préfère, en définitive, la déformation qui correspond à ses besoins plutôt que celle qui correspond aux besoins de la sensibilité. Le nombre ne nous donne qu'une connaissance presque formelle, et la qualité nous échappe dans le mot même qui la retient. Lorsque nous introduisons la contradiction dans nos formules, c'est pour rejoindre l'élément stable de la réalité véritable. C'est le nombre entier qui est conventionnel : et c'est la réalité qui fait progresser la science du nombrel, en imposant à l'esprit des symboles qui font éclater ses cadres.

Le problème, dès lors, n'est pas de savoir quelle est la signification concrète du symbolisme infinitésimal, c'est de savoir quel est le besoin auquel ce symbolisme répond. Mais c'est expliquer ce besoin que de montrer comment le continu géométrique n'est qu'un symbole de la condition la plus universelle de l'action. La qualité qu'exprime le continu présente cet avantage sur toutes les autres qualités, que rien ne peut agir sur nous d'une manière quelconque qui ne participe de cette qualité d'une manière nécessaire. Sur les autres qualités des choses, nous ne pouvons fon-

Digitized by Google

der qu'une attente ; sur celle-là, une certitude ; et c'est la seule qui possède l'universalité de la quantité. Si donc nous pouvions, par quelque artifice, appliquer au continu les cadres de la quantité, nous connaîtrions un caractère fondamental des choses avec la même certitude que nous en connaissons l'existence. Le sentiment qui explique l'invention de la géométrie et de la mécanique, ces deux sciences du mouvement, explique donc aussi les modifications du symbolisme de la quantité dans son application à ces sciences. Ce sentiment tout pratique est universel, et il peut guider les hommes à leur insu. C'est, en définitive, l'instinct vital sous sa forme la plus profonde. Comme tous les développements de l'organisme, dans sa vie de relation, n'ont tendu qu'à lui donner une connaissance sensible de ce qui est susceptible de le toucher, tout le progrès de notre esprit tend aussi à mettre cet élément tactile à notre service par la détermination de ses conditions permanentes, c'est à dire par le calcul et la mesure de l'espace et du mouvement, par la quantification du continu.

En donnant ainsi à la mathématique un caractère à la fois, et indissolublement, empirique et pratique, on ne lui enlève aucunement son caractère apodictique. Nous pouvions ne pas découvrir un symbole commun de toutes les choses connaissables, mais, du moment que nous l'avons découvert, il ne peut pas se faire qu'il ne leur soit commun. Et c'est l'impossibilité où nous sommes de concevoir une connaissance hors des images de l'étendue, qui fait notre impossibilité de concevoir que la géométrie cesse d'être vraie. Elle est universellement vraie, parce qu'elle est universellement pratique.

On voit ici l'action dans la connaissance s'ajouter à l'action. Si les sensations musculaires et tactiles, qui nous donnent le mouvement et l'étendue, n'étaient à la base de *toutes* nos connaissances, nous n'aurions point de science universelle. Ou cette science universelle, établie sur une autre base, ne serait point la science de la grandeur et du nombre. Mais, que nous soyons un toucher et un sens musculaire, c'est encore en nous l'effet de notre adaptation aux choses, qui, comme toute adaptation, est une action, c'est à dire une création de l'être vivant. Sans l'œil vivant, il n'y aurait point de couleur dans l'univers ; beaucoup l'admettent, au moins théoriquement, mais ils pensent qu'il subsisterait, en place de couleur, un milieu étendu et susceptible de mouvement dans ses parties. Ainsi, chassés du domaine de la couleur, nous nous réfugions dans la sensation qui

Digitized by Google

supporte toutes nos connaissances. Mais cette sensation n'est pas plus objective que celle de couleur, parce qu'elle s'est constituée de la même manière. On peut imaginer mille sens différents des nôtres, et d'abord du toucher, et c'est imaginer autant d'univers et autant de sciences. C'est donc un vain recours que celui que nous cherchons dans l'atome, dans l'étendue, pour solidifier et réaliser notre science. Toute notre science est notre action ; et l'action n'est point une image, mais une création, déterminée par les besoins et les circonstances. Lorsque nous disons que « Dieu est arithméticien », pour exprimer la forme d'activité la plus indépendante des sens, nous donnons simplement de la divinité au besoin le plus stable et le plus ancien de notre organisme. Et il n'y a pas d'anthropomorphisme plus inacceptable. Voilà comment, suivant ce qui a été dit, pour expliquer l'univers, nous le réduisons à nous-mêmes. Ce qui nous manque par dessus tout, c'est le sentiment réel de l'infini. Nous cherchons cet infini, comme Pascal, dans l'immensité de l'espace, artifice inconscient pour nous grandir à nos propres yeux : car nous connaissons cet infini, et notre connaissance nous égale un peu à son objet, où nous soupçonnons, malgré tout, notre œuvre. Le véritable infini, qui nous domine, c'est celui que nous ne connaissons pas et duquel l'esprit n'a même communément aucun soupçon. C'est le possible qui peut être réalisé absolument en dehors de nous, et même qui l'est, selon toute probabilité. En objectivant nos mots, nous avons chassé de nous l'idée de cet infini, et nous nous en sommes fait un autre à notre image. Nous croyons ainsi porter en nous la représentation des choses, et, dans nos notions, toute la réalité de l'univers. Mais les notions ne sont pas plus dans les choses que le panier de pommes n'est dans le pommier qui les produit. Quand nous examinerons nos corbeilles, nous pourrons nous demander si elles sont pratiques et quelle est l'étendue de leur usage. Nous ne pourrons jamais nous demander sans absurdité si elles sont *exactes*. La connaissance est un instrument, qui peut être approprié à sa fin, et qui n'a point de mérite en dehors de son usage.

La conclusion de toutes ces remarques, c'est que la mathématique n'est que la première des sciences physiques, et que la perfection de son exactitude ne tient qu'à l'étendue sans limites de ses services. Elle est le symbole le plus parfait que nous ayons trouvé et puissions trouver pour désigner les choses, parce qu'elle est le seul dont l'utilité soit élevée au-dessus de toutes les fluc-

Digitized by Google

tuations de l'expérience. Et c'est par cette perfection qu'elle est le type de la science en général et l'idéal de toute science. Cependant, l'universalité d'une hypothèse ne lui enlève point son caractère d'hypothèse. Les mathématiques sont pratiques, parce qu'elles sont symboliques. Mais elles restent, comme tout symbolisme, d'un emploi et d'une signification limités. *Dans la mesure où nous pouvons* interpréter mathématiquement les choses, nous avons, de ces choses, une représentation universelle et d'une utilité qui ne passera pas. C'est une question de savoir si beaucoup de choses peuvent être interprétées de cette manière. L'univers sensible ne doit pas être totalement intelligible, parce qu'il est absolument invraisemblable qu'il puisse être ramené tout entier à notre mesure.

SECTION V

Et les hypothèses des sciences empiriques ne sont que des procédés plus imparfaits pour utiliser des choses moins harmonisées à nos besoins.

Cette étude nous a assez montré que ce qu'on dit de la connaissance mathématique, comme action, on peut le dire de toute connaissance. Ce qui fait la différence des notions mathématiques et physiques, ce n'est pas leur origine, ou leur nature, mais leur inégale appropriation à la connaissance. Les symboles mathématiques sont appropriés à tout connaître : de là, la sécurité qu'ils nous donnent. La science physique est incertaine, parce qu'elle compose avec l'impression de chaque moment : elle ne prétend pas, en effet, atteindre toutes choses, mais seulement des groupes, dont l'expérience changeante élargit, rétrécit, fixe souverainement les limites. Pour se rapprocher du réel, la science consent à accepter le particulier sous la forme des genres ; mais, dans la mesure même où ces genres sont particuliers, ils ne sont point scientifiques. La limite des genres reste indécise, toujours exposée à des bouleversements. Cependant, *supposé* que ces genres soient fixes, ils nous donnent des renseignements sur tous les individus, tous les phénomènes qu'ils contiennent. Nous portons ces renseignements dans un mot, dans une loi, dans une formule. L'idéal sera toujours de remonter à des genres plus étendus, où la quantité gagne, à chaque fois, sur la qualité, et de s'efforcer vers la quantité pure, qui donne des formules applicables à tous les cas. Nous cherchons à ramener

Digitized by Google

le poids du doute sur les hypothèses qui réalisent entre les choses la plus grande homogénéité. Toute activité intellectuelle est donc mathématique dans sa nature. Mais cette activité est diversement heureuse dans ses emplois. A mesure que l'esprit étudie des phénomènes plus complexes, il est forcé de rétrécir davantage ses cadres. Quand l'indétermination s'introduit ainsi dans nos hypothèses, ce n'est pas la science qui change de nature : c'est l'expérience qui réduit progressivement le champ de la science.

CONCLUSION

La nature du rationnel

Nous avons rejoint le principe que nous prétendions avoir dégagé de l'enseignement même de l'histoire : il est établi que toute science est placée dans l'alternative, ou d'être sûre, mais purement métaphysique, à la manière de la physique des anciens, et, par suite, absolument vaine ; ou d'être pratique, mais hypothétique. C'est sur le doute que la science véritable est fondée, et il faut qu'elle n'existe pas, ou qu'elle soit construite. La science est une action, et toute action est création, liberté.

Liberté, toutefois, n'est pas déraison, caprice. Nos actions, même en général, ne sont point quelconques ; elles ont pour but de nous adapter à notre milieu, et elles expriment, par suite, autant le milieu que notre propre nature. De même, notre science, pour être libre, n'est pas arbitraire ; pour n'être pas une image des choses, elle ne les en exprime pas moins à sa façon. Le dehors y joue le même rôle que dans toute action, dans toute adaptation, et elle n'est notre œuvre que comme une chose peut être nôtre.

D'autre part, l'ouvrier n'est pas propre à n'importe quelle œuvre, et son ouvrage témoigne de sa capacité. Le rationnel qui, d'une part, n'est pas plus arbitraire que les conditions de notre action, n'est donc pas, d'autre part, plus arbitraire non plus que nos besoins. Il fallait être constitués d'une certaine manière pour faire la science, et ainsi, ce que nous *faisons* nous éclaire sur ce que nous *sommes* dans la vérité des choses. Sans doute, l'opération de créer le rationnel ne délimite

Digitized by Google

notre pouvoir que sous la condition du but que nous poursuivons en le créant. Cette opération n'est pas une nécessité de constitution, comme le croient Kant et, du reste, tous les métaphysiciens. Et, tout universelle qu'elle soit, elle reste une adaptation libre de l'activité à ses fins. Mais, sous cette réserve, il est très vrai de dire que cette œuvre traduit et exprime notre pouvoir, notre nature : un autre être eût atteint le même but par d'autres moyens : pour nous, nous avons besoin, si nous voulons utiliser la nature, de la catégoriser, de mettre les choses en cadres. Ce besoin est conditionnel par rapport à cette fin, mais, sous la condition de cette fin, il est nécessaire. Si le rationnel est une hypothèse, il n'est donc pas une hypothèse quelconque, mais une hypothèse prédéterminée, en même temps que par les conditions des choses, par celles de notrè nature même.

Ces dernières, à vrai dire, sont surtout de celles qui caractérisent un être faible et médiocre : nous ne pouvons nous souvenir qu'à condition d'oublier, sans quoi le passé toujours vivant empêcherait le présent d'être perçu. Un souvenir est donc un substitut dont il faut nous contenter, sous peine de perdre toute notre expérience passée. Le rationnel est un substitut qui nous permet de retenir plus de choses que le souvenir sensible ou que l'habitude. Ce que le rationnel nous révèle à l'égard de notre nature, c'est donc que nous sommes des êtres qui passent, qui oublient, qui se perdent eux-mêmes. A l'égard de notre fin, le rationnel nous révèle que nous sommes des êtres qui cherchent à demeurer, à se souvenir, à se retenir eux-mêmes. Ce qui constitue sa réalité connaissable, c'est cette double signification qu'il porte en lui. Y a-t-il lieu de croire qu'il pourrait exister de quelque autre manière et à titre de réalité véritablement positive ?

Il faut remarquer que, plus le rationnel répond à sa définition, c'est à dire plus il est général, plus aussi il est artificiel. Or, lorsqu'on a réalisé le Rationnel, ç'a toujours été sous sa forme parfaite : le général, la détermination mêmes. Caractériser ainsi la plus haute réalité, c'est un véritable blasphème contre l'existence véritable, à laquelle on substitue ses jouets.

Si l'on dit, au contraire, que la plus haute généralisation, exprimant et satisfaisant le besoin de retenir le plus de choses, témoigne en cela de notre conception de la plus haute existence comme embrassant en elle, pour l'utiliser, l'expérience universelle, alors on parlera avec correction de la réalité hypothétique dont le rationnel pourrait nous révéler le chemin. En tous cas, cet idéal ne peut exister comme une réalité stable, puisqu'il n'est

Digitized by Google

même point défini, et qu'il est le but toujours mobile d'un être qui le crée de sa propre nature. Dieu n'est point notre modèle : il est notre œuvre, dans la mesure où on considère que l'œuvre de l'homme est de chercher à se dépasser lui-même.

Ces questions seront reprises en un autre lieu. Pour le moment, nous avons voulu seulement établir que, si nos formules ont une réalité, c'est la réalité qui se trouve dans toute action. Elles ne correspondent pas à une réalité comme la définissent les métaphysiciens, tous réalistes à divers titres. Les caractères de ces formules sont également inexplicables par toutes les formes de nominalismes : soit ce nominalisme encore grossier, qui prétend que 1+1 font 2, parce qu'ils nous ont toujours paru faire 2, — comme si la question n'était pas de savoir comment ils nous ont paru faire 2 une première fois ! — soit ce nominalisme plus raffiné qui croit que nous pouvons nous-mêmes et arbitrairement créer des formules qui aient un sens. Lorsqu'on admet que l'expérience est incapable de fonder une nécessité véritable, on ne peut plus considérer la nécessité mathématique que comme une intuition innée, avec tous les métaphysiciens, ou comme une vérité purement formelle. Et c'est ce dernier parti qu'ont naturellement embrassé tous les mathématiciens qui, sortis de l'empirisme pur, voulaient cependant sauver le caractère apodictique de leur science sans renoncer au positivisme. Le malheur est qu'il n'y a point de vérité formelle. Toute vérité dite formelle est une vérité conditionnelle, qui ne tient son sens que du sens de ses conditions. C'est en vain que l'on croirait arracher la mathématique à l'expérience, en la ramenant à la logique. La logique est aussi intuitive que l'arithmétique. Elle l'est même davantage, comme il a été montré. On ne peut donc trouver le principe de la nécessité mathématique que dans l'expérience, à moins que l'on ne renonce à faire, des mathématiques, une science positive. Ainsi le rationnel sera défini comme nous l'avons fait, ou il sera défini métaphysiquement, pour la perte irrémédiable de la science.

Digitized by Google

CHAPITRE II

La connaissance comme contingence et détermination

Nous apportons ainsi, en faveur de la contingence, une preuve d'une nature assez différente de celles qui en ont été données jusqu'ici, bien que quelques-unes de ces preuves puissent concourir à fortifier la nôtre. Les théories de la contingence se sont multipliées dans ces derniers temps ; mais il est bien digne de remarque qu'elles n'ont jamais abouti à une véritable théorie de l'action, mais toujours, au contraire, à fortifier l'ancienne conception de la morale : d'où l'on peut facilement conclure qu'elles enveloppent quelque erreur analogue à celle qu'elles critiquent. Cette erreur, nous le verrons, réside dans ce principe que la connaissance est l'image de quelque chose. En partant de là, on pourra bien montrer qu'il n'y a pas connaissance nécessaire — c'est à dire science — de toutes choses, ni peut-être même de rien, et que notre esprit ne nous donne pas une représentation exacte de l'univers. On ne prouvera jamais que la connaissance même soit une action contingente, ce qui serait nécessaire pour fonder une morale sur la connaissance, et pour supprimer le divorce des deux facultés.

SECTION I

Critique de la théorie de Renouvier

I

Charles Renouvier avait eu l'intention de faire cette preuve, et il avait aussi parfaitement compris qu'elle est la condition préliminaire à l'établissement de toute morale. Malheureu-

Digitized by Google

sement, il s'était formé sur la nature de la connaissance les opinions les plus contraires à la réalisation de son projet.

Ce système, qui veut faire de la pensée une action, commence par réduire le monde à une *représentation*, et par déclarer que les représentations seules sont données et que seules elles sont des choses. Si rien n'existe que des représentations, quelle sorte d'action la pensée peut-elle être ? Au moins faudrait-il distinguer les représentations de l'entendement de celles de la sensibilité ; ce qui permettrait de soutenir que les premières expriment le résultat d'un travail de l'esprit sur les secondes. Mais Renouvier reproche, au contraire, à Kant d'avoir fait cette distinction, et il veut que les lois de l'esprit soient aussi celles de la chose sensible. Il se flattait, il est vrai, d'échapper ainsi à la métaphysique kantienne, tout en sauvant la nécessité scientifique, et d'assurer de cette manière à l'empirisme un avancement décisif. Au fond, il le ramenait seulement en arrière, en explicitant les postulats de Locke. Nous avons montré, dans le précédent ouvrage, que l'empirisme moderne contient une métaphysique inconsciente, dont Hume seul a découvert le piège. Cette métaphysique du système tient précisément à ce qu'il ne connaît, de la chose sensible, que la forme qu'elle reçoit dans l'entendement ; et c'est là l'idéalisme de principe qui réduit en lui à l'impuissance l'excellente critique dont l'empirisme de tous les temps est dépositaire.

La conséquence de cette métaphysique latente a toujours été la croyance à la parfaite intelligibilité de l'univers. Cette croyance, il est vrai, était toute naturelle à une époque où l'intelligibilité de l'univers n'avait jamais été niée que par des sectes qui s'interdisaient même de penser. Mais Kant a prétendu montrer que l'on peut penser l'inintelligible, et même qu'on ne pense point autre chose. Il devient donc impossible, après Kant, de revenir à l'idéalisme empirique, sans s'attaquer explicitement à l'antinomie que ce philosophe a révélée. Aussi Renouvier ne manque-t-il pas d'engager ce combat. Mais il semble, comme nous le disions, qu'il achève ainsi de ruiner le premier projet de sa doctrine. Car, si la pensée n'a point une matière qui existe d'abord en dehors de ses cadres, comment peut-on dire qu'elle est une action, et où prend-on l'idée d'une œuvre qui viendrait d'elle ?

En réalité, toute la théorétique de Renouvier est la négation la plus explicite de l'activité de la pensée. Pourquoi prend-il parti, dans l'antinomie, pour une thèse contre l'autre ? Parce

Digitized by Google

que le principe de contradiction lui impose de choisir. Mais le principe de contradiction, s'il est la loi de ce qui est *pensé*, n'est point la loi de *ce qui pense*. Toute idée est contradictoire à la fois dans son extension et dans sa compréhension. C'est de la chose une fois pensée que nous dirons qu'elle ne peut être A et non-A. Mais, pour la penser, il a fallu admettre tout le contraire. C'est ce que Kant exprimait, sous une autre forme, lorsqu'il soutenait que le rapport des choses à l'esprit n'est point un rapport logique, et que le principe de toute pensée est une synthèse : et nous avons montré ailleurs que cette synthèse est l'antinomie même. Renouvier objecte qu'il est impossible de donner pour objet à la pensée ce qui ne peut être pensé. C'est prendre la pensée pour un *attribut*, et non pour une *action*. Ce n'est point redresser le kantisme : c'est le rejeter tout entier.

Seulement, on ne peut rejeter l'action de la pensée sans revenir à l'idéalisme intégral. Le principe de contradiction semble laisser le choix entre le fini et l'infini. Ce n'est qu'une apparence ; et Renouvier a bien raison de dire que l'infini de quantité est contradictoire, tandis que le fini de quantité est seulement incompréhensible. Cette remarque constitue, à notre avis, une des vues les plus remarquables de Renouvier ; seulement, loin de détruire l'antinomie, elle la justifie au plus haut degré, et, c'est, au contraire, la doctrine de Renouvier qu'elle menace de ruiner. On peut le démontrer brièvement.

Ce qui est incompréhensible, c'est, évidemment, ce que la pensée ne peut pas comprendre, et, si comprendre est une action, il est une chose que la pensée ne peut évidemment pas comprendre, c'est ce qu'elle a déjà compris. Ce qui est fait n'a plus à être fait, et le produit de la pensée échappe, par conséquent, à son action. C'est en ce sens qu'il faut entendre que le fini est incompréhensible. Il est incompréhensible, parce que comprendre, c'est finir. *Fini* n'est pas d'abord un prédicat ; c'est, avant tout, un participe passé : le participe passé du verbe *finir*. C'est la pensée qui finit. Par suite, ce qui est fini ne peut plus être compris, pensé.

Seulement, cela n'est pas vrai uniquement d'un fini qui ne serait atteint qu'après un nombre incalculable d'autres finis. Renouvier voudrait reculer l'incompréhensibilité du fini au delà de toutes les limites de l'action de comprendre. Ce fini incompréhensible ne serait que la borne de l'infini. Ainsi l'auteur se donnerait-il peut-être la multiplicité tout en la niant. Mais la logique nous interdit de considérer le fini comme identique au multi-

Digitized by Google

ple, et c'est ici que la distinction de Renouvier se retourne contre lui. Si, en effet, le fini est seulement incompréhensible, le multiple est réellement contradictoire, et il doit l'être, suivant Renouvier lui-même, si l'on peut montrer qu'il ne se distingue point en nature de l'infini.

L'incompréhensible, c'est ce qui échappe à la pensée ; c'est le *pensé* même, une fois formé. Le contradictoire, c'est le *contraire du pensé*. Penser, c'est finir, déterminer, faire des genres, des unités, expressions synonymes. La pensée ne fait que l'unité, et il n'y a que l'unité qui échappe à la contradiction. Mais la pensée ne peut faire l'unité sans accepter la contradiction. On ne peut unifier que le divers et finir que l'infini. Et le divers et l'infini sont inépuisables. La pensée a beau s'évertuer : il lui reste toujours de la matière à unifier, en dehors de l'unité qu'elle vient de faire ; il lui reste toujours de la matière à unifier, à l'intérieur de cette unité même. Ainsi, justement, comme il a été dit, se crée le nombre, par la conscience que prend la pensée des conditions nécessaires et inépuisables de sa propre action. La multiplicité y vient du divers et de l'infini. Elle y vient des choses, et non de l'esprit ; et l'affirmation nous en est si peu imposée par le principe de contradiction qu'elle est la négation même de ce principe. Sans doute, et c'est cela qui nous trompe, le nombre entier, le nombre qu'on nomme, renferme une multiplicité finie, dont le chiffre précise la finitude. Ainsi le multiple semble devenir élément d'esprit. Mais il ne l'est jamais que par une limitation arbitraire du dénombrement. L'esprit fixe la fin là où sa division s'arrête ; et il lui plaît de voir les choses sous cette double apparence de la discontinuité et du nombre entier, qui donnent une forme intelligible au contraire même de l'intelligence. Mais il n'atteint aussi, de cette manière, que l'ombre des choses. Que l'insuffisance représentative de la quantité discrète lui soit révélée par une expérience décisive, et nous le verrons, comme il a été montré, renoncer de lui-même à l'intelligibilité du nombre fini, pour accepter la pleine contradiction de l'infini. Cette attitude de l'esprit nous a révélé la véritable nature du nombre, qui a tout son principe dans le genre et doit renfermer l'infini comme ce dernier. La multiplicité n'est point le fini ; et, au contraire, la synthèse de l'unité et du multiple dans le nombre n'est que la synthèse même du fini et de l'infini.

Ainsi Renouvier ne peut admettre le multiple sans admettre l'infini. Un infini de quantité doit se constituer dans tous

Digitized by Google

les sens, à l'intérieur et à l'extérieur de la première unité, pour épuiser le divers, l'infini de qualité, demeuré en dehors de la pensée. Puisque ce divers est la condition de la pensée, il est évident qu'elle ne peut concevoir son propre exercice sans le supposer en dehors d'elle. Le moindre objet de pensée devient au dénombrement une inépuisable matière. L'opération de pensée qui quantifie ne peut finir, parce que, en un sens, elle ne peut même commencer. L'esprit ne peut faire l'unité sans la nier par le multiple. Comme il sent que son opération est uniforme, il n'a point de raison de penser qu'elle pourrait jamais devenir plus efficace ; et il accepte implicitement l'infini dans le nombre le plus simple, parce qu'il accepte de s'y nier lui-même. Le nombre ne doit point être confondu avec les nombres. Le nombre est ce dont la série des nombres est faite. Le nombre est infini, bien que tout nombre soit fini. Les nombres finis ne sont que des termes arbitraires et conventionnels du dénombrement, dont la matière est le nombre, qui est sans terme.

Le principe de contradiction, qui nous impose d'abord de choisir entre le fini et l'infini, et ensuite d'adopter le fini, bien loin d'établir que le monde est hétérogénéité, diversité, liberté, nous imposerait donc de nier toutes ces choses, et de ne rien reconnaître que leurs contraires, homogénéité, unité, détermination, termes synonymes d'intelligibilité. Cependant, le paralogisme qui permet à Renouvier de prendre le concept d'une multiplicité finie pour un concept exempt de contradiction logique l'empêche aussi de reconnaître ces conséquences ; et ce paralogisme, malgré l'avertissement de Kant, est encore fait, à sa suite, si couramment que sa doctrine n'a pas eu grandement à en souffrir. Toutefois, il ne pouvait manquer de se révéler bientôt sous une autre forme. On ne finit point le monde à la première unité, mais il faut le finir à quelque nombre. Les concessions à la multiplicité doivent enfin cesser, sous peine qu'on n'avoue que la multiplicité renferme un élément qui excède les cadres de l'esprit. Aussi Renouvier décide-t-il que le monde est fini. Seulement, cela ne va pas sans difficulté. En mêlant la multiplicité à l'esprit, on y a mêlé la qualité. On ne peut plus nier la possibilité de compter à l'infini, sans nier la possibilité de compter même une fois.

Dans cette difficulté, ce qui fait la force de Renouvier contre ses adversaires, c'est qu'ils lui accordent l'objectivité des nombres finis. Ce qui rend les choses innombrables, suivant eux, c'est leur quantité, non leur qualité. C'est dire qu'elles dé-

Digitized by Google

passent, sans doute, les cadres de l'esprit, mais aussi qu'elles les remplissent d'abord. Renouvier a grandement raison de soutenir qu'une pareille théorie est contradictoire. Car elle commence par ramener les choses à l'esprit, pour les déclarer ensuite étrangères à l'esprit. Lorsque Kant rejette l'infini de quantité, il rejette aussi le fini de quantité ; et, bien que son système ne nous donne guère le moyen d'expliquer sa pensée sur ce point sans revenir à l'idéalisme, puisqu'il n'admet pas de connaissance étrangère aux cadres des mathématiques, il n'est pas douteux que la connaissance, pour lui, est une œuvre qui *modifie* son objet. On peut se soustraire à la métaphysique dont le kantisme est menacé, si l'on établit que la qualité est l'objet d'une connaissance, et même de toute connaissance, et que la quantité n'est qu'un artifice, qui jamais ne représente la chose comme elle est donnée. Mais, si l'on admet que les nombres finis ont un répondant dans les choses, on admet que la chose est esprit, et l'on ne peut plus, encore une fois, la définir comme étrangère à l'esprit, sans se mettre en contradiction flagrante avec soi-même.

Cependant, il semble impossible de nier qu'on puisse compter *des choses :* des étoiles, par exemple ; et c'est cette quasi impossibilité où l'on se trouve pratiquement de détacher, dans la chose, la réalité même, de l'œuvre de l'esprit, qui prête à l'idéalisme finitiste de Renouvier, malgré l'inouï de son paradoxe, on ne sait quelle autorité spéciale, que le paralogisme sur la nature du fini fait passer au compte du pur empirisme. Examinons donc cette difficulté.

Quand nous parlons d'étoiles, nous pensons à des choses ; nous n'atteignons cependant que des points de vue de l'esprit sur les choses. Comment proposera-t-on de définir une étoile ? Une masse solide isolée dans le ciel ? Voilà un genre, c'est à dire un concept constitué au moyen des choses. On peut bien croire que le nombre de telles masses est fini, comme celui des hommes et des chênes ; et il n'y a, évidemment, aucune raison pour que la nature fasse correspondre un nombre infini de réalités à l'une quelconque des définitions que nous formons à son propos. Car ce n'est pas nous qui sommes infinis : c'est elle ; et, si nous ouvrons nos genres, nos définitions, à l'infini, c'est que nous connaissons sa puissance : ce n'est pas que nous ayons la prétention de mesurer notre œuvre à la sienne. Au contraire, notre intention est alors de limiter la nature, et nous y réussissons en effet : comme nos cadres sont finis, ils ont beau s'ouvrir à l'infini des choses ; ils limitent toujours en définitive ce qu'ils embrassent.

Digitized by Google

Mais il s'agit de la limite de notre point de vue, et non pas de la limite des choses.

Dirons-nous, pour étendre le cadre de notre notion d'étoile, qu'une comète toute gazeuse est bien encore une étoile ? Nous le dirons peut-être, parce qu'elle brille, et une étoile sera, pour nous, un centre brillant isolé dans le ciel. Assurément, comme le pense Renouvier, les exemplaires de cela sont encore limités. Notre attention se porte à la chose qui brille, et nous l'appelons étoile, quand elle est assez loin de nous. Pourquoi veut-on que la nature ait fait correspondre un nombre infini d'objets à l'étonnement de quelques yeux de hasard qui se fermeront demain ? Et ainsi de toutes les choses que l'on compte. Nous ne comptons jamais que notre œuvre, que le monde déborde de toutes parts. Si le monde n'était qu'une nébuleuse immense, aurait-il encore un nombre ? Aurait-il un nombre, à l'état de matière impondérable ? Qu'est-ce qu'une unité pour moi ? Qu'est-ce que je compte ? — Ce que je distingue. — Qu'est-ce que je distingue ? — A peu près tout ce qu'il me plaît. — Qu'est-ce que l'espace ? — Ce que je distingue dans le mouvement. Et cette distinction sera sans terme, si je viens à bout de me mouvoir toujours. — Ce que je distingue est-il donc distinct ? — Pas même pour moi, sauf sous le point de vue spécial de cette distinction. Tout corps distinct est point de vue, tout phénomène distinct, point de vue. Dès lors, que veut-on dire, lorsqu'on assure que les choses sont en nombre fini ? Que les points de vue de l'esprit sont limités, ou que chacun d'eux ne s'applique qu'à des choses limitées ? La formule ne comporte aucune autre interprétation, et l'une et l'autre est certainement vraie. Car l'espace lui-même a sa limite au tangible, que nous n'avons aucune raison de croire sans limite. Mais ce fini ne porte point sur les choses, et, au contraire, il les suppose infinies. La loi du nombre, comme on l'entend, n'est donc pas objective. Et il est absurde de dire que le monde est nombre, sous prétexte qu'il est la matière d'où nous pourrons toujours tirer quelques points de vue distincts grâce auxquels certaines choses seront dénombrables.

La réalité n'a pas de nombre ; c'est pour cela qu'elle peut en recevoir. Et l'impossibilité où se trouve Renouvier de concevoir, suivant ses principes, un dénombrement infini n'est que l'impossibilité même où il devrait être de concevoir, suivant ses principes, une multiplicité, un dénombrement quelconques. Ainsi, la doctrine de Renouvier, qui

Digitized by Google

ne peut montrer que la pensée est action, tendrait même logiquement à établir l'impossibilité de la pensée, jusque sous sa forme la plus simple. Nous voyons, du reste, à nouveau ici comment le scepticisme résulte du réalisme. Si l'idée n'est pas construite, si elle est réelle, elle est impossible. L'intelligible ne peut être une chose ; il ne peut être que le produit d'une action. La condition de toute pensée, c'est l'antinomie de la pensée et de son objet.

Nous avons vu comment Renouvier devait paraître échapper à ces conséquences sceptiques de sa pensée ; c'est la tradition de l'idéalisme que d'accepter implicitement l'antinomie qu'il rejette en paroles. Dès qu'on se donne la pensée, on se donne les choses. Ceux qui prétendent que l'idée est la réalité même soutiennent pratiquement le contraire, dès qu'ils admettent qu'on peut former des idées. Ainsi, Renouvier, qui ne veut admettre que ce qui est exempt de contradiction, acceptait pratiquement la contradiction, en admettant la multiplicité et le nombre. Cette acceptation tacite de la vérité maintient une valeur à sa théorie de la liberté, qui exprime une idée juste sous une terminologie confuse. Lorsque Renouvier découvre un lien logique entre l'infini et la nécessité, comme il n'entend par infini que l'infini de quantité, il a bien raison de penser qu'un tel infini, qui ne serait que la possibilité de finir (c'est à dire de ramener à la pensée) l'infini de qualité, ne pourrait exister, sans que l'univers entier fût rigoureusement nécessité. Et, comme le fini est, pour lui, la multiplicité même, laquelle est réellement irréductible à la pensée, il a bien raison d'y voir la garantie d'une contingence inépuisable des choses. Au fond, ce que Renouvier entend par contingence, ce n'est pas le caractère d'une réalité finie, c'est celui d'une réalité qu'on ne peut finir, puisque c'est une réalité dont on ne peut pousser à l'infini la détermination par le nombre : c'est le caractère qui correspond, dans les choses, aux limites inévitables de l'acte de l'esprit qui finit, c'est à dire qui détermine. Si Renouvier avait pris conscience de cela, il aurait sans doute admis que la source de l'indétermination se trouve réellement dans l'infini, mais dans l'infini de qualité ; et il aurait aperçu, du reste, que la qualité est le seul infini véritable, l'antinomie n'existant point entre un infini et un fini également mathématiques, mais entre un infini de qualité et un fini de quantité, lequel n'imite l'infini que par son application à la qualité et son effort vain pour la finir. Mais cela devait le conduire à réformer tout son système, à reconnaître l'antinomie de la pensée, à distinguer les catégories d'avec

Digitized by Google

les phénomènes, à saisir dans la représentation une forme de l'action. Sans rien faire de tout cela, Renouvier n'en a pas moins défendu avec une force singulière quelques-unes des thèses qui sont le plus étroitement liées aux principes qu'il méconnaissait. Sur la relativité de la science, il a écrit des pages dont toute la philosophie contemporaine est tributaire. Sa morale est une des plus riches et des plus complètes qui existent. Mais ces belles conclusions de son système étaient fondées sur des principes ruineux. Son intellectualisme rigoureux ne lui laissait, en effet, que deux voies pour justifier la liberté et l'action. Nous venons d'indiquer la première, qui est de les admettre contradictoirement à son principe intellectualiste. La seconde, où il s'engage simultanément, était aussi incapable de le conduire au but cherché.

II

Il lui restait à réaliser la liberté au-dessus même de la raison et à subordonner la connaissance à la volonté. C'est par là que Renouvier a devancé et préparé le pragmatisme de notre temps, dont le caractère le plus général est précisément qu'il emploie l'action à ruiner la raison, en subordonnant celle-ci à celle-là, soit qu'il abandonne ensuite la raison au discrédit où doit la précipiter sa dépendance, soit qu'il profite encore de ce discrédit pour élever contre elle une raison nouvelle qu'elle ne connaît pas. Renouvier ne soutient, sans doute, ni l'une ni l'autre thèse : il n'est sceptique ni à la manière de Nietzsche, ni à la manière des pragmatistes contemporains. Mais nous croyons qu'il ne peut échapper aux conséquences qu'il rejette, et que le fidéisme spécial qu'il professe n'est qu'une troisième manière d'édifier la liberté sur les ruines de la raison. Comme cette critique a été maintes fois produite contre lui, nous pourrons nous dispenser d'insister longuement pour l'établir, et il nous suffira de marquer nettement la différence qui existe entre cette façon de rattacher la raison à l'action et celle que nous adoptons pour notre compte.

La théorie de la certitude de Renouvier est fondée sur un sentiment de la valeur du scepticisme comme il n'apparaît que dans les plus profondes doctrines de tous les temps. Si la vérité n'est pas œuvre de liberté, dit-il, le scepticisme est inexplicable, impossible. Car le scepticisme consiste à nier la possibi-

Digitized by Google

lité même de la vérité, négation incompréhensible et impossible, si une vérité quelconque est nécessaire, s'impose à l'esprit.

Cette remarque profonde risque cependant d'égarer plus que de servir, si l'on n'aperçoit bien quelle est la nature de la vérité que les sceptiques ont niée. C'est une vérité de représentation ; c'est une vérité qui exprimerait les choses. Ils ont nié qu'il y eût, qu'il pût y avoir, de par les conditions mêmes du réel, une réalité vraie. *Non est res vera :* rien de réel n'est vrai ; l'idée n'est point chose. Posant le problème comme leurs adversaires, admettant que rien ne peut être vrai qui ne *soit* déterminé, ils nient que rien soit vrai, parce qu'ils constatent que rien n'est déterminé. Et leur négation sur ce point est même plus étendue que Renouvier ne semble l'admettre. Les sceptiques n'ont jamais douté, dit-il, des états de conscience immédiats. Cela n'est vrai qu'en un sens restreint. De quoi peut-on douter, si ce n'est de la réalité même, laquelle n'est connue que par des états de conscience ? Seulement, douter de la réalité, c'est douter de la *vérité* du réel, c'est à dire de la possibilité de le déterminer et même de le nommer. C'est bien le trait commun de tous les sceptiques. La réalité existe, pour les sceptiques, en ce sens qu'elle est vécue ; mais elle n'a point de titres devant la raison : elle ne peut être affirmée. Et son existence même n'est point une vérité. Tout le scepticisme consiste à opposer réalité et vérité ; et, sans doute, en un sens, il reconnaît la réalité, mais il nie qu'elle soit *vraie.*

Ce que l'existence des sceptiques, par elle seule, et en dehors même de leurs arguments, suffit donc à démontrer, c'est qu'aucune vérité qui serait une image des choses ne s'impose à la pensée, ne peut être établie ; c'est qu'aucune réalité ne peut être conçue comme *étant* déterminée, comme possédant *par nature* les caractères d'un objet de pensée. Les sceptiques, ayant constaté cela (puisqu'il ne s'agit que d'un fait), en concluent que rien n'est pensable. C'est qu'ils ne songent pas que la pensée peut être une action, et la détermination des choses le résultat de cette action. Le fait de l'existence du scepticisme n'exclut point cette hypothèse, et, au contraire, il l'impose, puisqu'il est inexplicable dans l'hypothèse dogmatique.

Ce n'est point, cependant, l'enseignement que Renouvier tire de ce fait. Il n'y aperçoit pas la condamnation de toute théorie qui ferait de la vérité une représentation. Il ne pourrait, du reste, l'apercevoir sans renoncer à son propre empirisme, qui retrouve des catégories jusque dans l'expérience et qui prend les formes de la pensée pour des phénomènes géné-

Digitized by Google

raux. Renouvier maintient donc la définition traditionaliste de la vérité : la vérité reste, à ses yeux, indépendante de la volonté : seulement, la volonté l'accepte ou la repousse. Il place, d'un côté, les conditions de l'intelligibilité ; de l'autre, l'adhésion de la volonté, qui peut être donnée ou refusée. On est sceptique, lorsqu'on refuse son adhésion. C'est ainsi que le scepticisme s'explique, suivant Renouvier.

Il nous semble que cette explication méconnaît gravement la signification du scepticisme, et qu'elle ne répond aucunement à ce problème que, suivant Renouvier même, sa seule existence soulève. Les sceptiques prétendent que les choses ne sont point pensables ; ils nient qu'il existe des conditions d'intelligibilité. Voilà le fait d'histoire qu'il faut expliquer. Il ne s'agit pas, pour les sceptiques, d'admettre ou de rejeter les conditions de la pensée : suivant, eux, le parti où l'on reconnaîtrait les choses pour pensables ne peut être pris. L'autre seul est permis, possible. Renouvier, à vrai dire, énumère quelques principes, « objets », selon lui, « d'une affirmation radicale, naturelle, universelle », et « que l'homme, et le sceptique même, est tenu d'embrasser, sous peine de suspendre, et enfin d'arrêter, le cours de son intelligence » (*Essai de psychologie*, tome II, p. 239). Et, parmi ces principes, nous relevons celui-ci : le monde extérieur est soumis à des lois stables, qui répondent aux lois de la pensée. Encore une fois, parler ainsi, c'est admettre que l'intelligence peut s'exercer de quelque manière : et c'est ce que nie le scepticisme. La volonté, d'après ce texte, ne peut que « suspendre ou arrêter le cours de l'intelligence ». L'intelligence a donc son cours propre et indépendant. Mais quiconque admet que nous pensons véritablement ne doute plus de la pensée ; et la volonté lui est inutile pour affermir sa pensée. La pensée porte avec elle sa règle, et il suffira toujours de montrer comment la pensée est possible, pour la justifier complètement. Mais à qui doute de la pensée, la volonté ne rendra jamais la certitude. On ne comprend même plus, dans l'hypothèse d'un tel doute, pourquoi la volonté voudrait penser. Mais enfin, si on lui prête ce dessein, en acceptant les conditions de la pensée telles quelles, elle n'accepte jamais que le doute. Si elle peut faire la certitude, c'est que les conditions de la pensée sont, elles-mêmes, son œuvre.

Voilà ce qu'il faudrait établir ; et ce serait d'abord répondre aux sceptiques, en démontrant que la pensée est possible autrement qu'ils ne l'ont soupçonné, et, en même temps, manifester

Digitized by Google

l'extraordinaire dépendance de la volonté et de l'entendement, qui ne pourront jamais s'accorder, tant qu'ils ne seront point confondus. « On ne sépare l'intelligence de la volonté, dit justement M. Séailles, que par une abstraction qui en fausse la nature » (1). Prétendre établir la primauté du vouloir, en lui subordonnant la raison, comme le fait Renouvier, ce n'est pas communiquer la vérité du dehors à la pensée, c'est rendre arbitraire la vérité même. Renouvier se défend de le vouloir faire, et il a raison de soutenir que la raison peut être volonté sans rien perdre de sa certitude. Mais il faut, pour cela, qu'elle soit volonté d'une autre manière que celle qu'il indique.

On peut croire que cet illustre esprit a défendu l'erreur en pensant la vérité. Il soutient avec raison que le principe de toute connaissance est dans la passion et le parti-pris. Mais cela ne vient pas de ce que la passion est le guide de la connaissance. Cela vient de ce que la connaissance même est passion de vivre, parti-pris de déformation représentative et pratique. Il prétend que la force des catégories tient à celle de la volonté avec laquelle nous les affirmons. Et il faudrait dire que les catégories elles-mêmes sont volonté, formes diverses de l'unique instinct de vivre. Il remarque que, si la vérité n'est point libre, l'erreur aussi sera nécessaire, donc justifiée. Autre formule équivoque d'une idée juste : si la pensée n'est point libre, elle n'est plus possible ; or c'est une même chose de dire qu'elle n'est point possible, et que la vérité et l'erreur ont les mêmes titres devant l'esprit. Seulement, si la pensée est arbitraire, elle n'existera pas plus que si elle était nécessaire ; et, pour être libre, il faut d'abord qu'elle soit. Elle ne peut être libre, sans cesser d'être, que si elle est action. Mais une action n'est pas arbitraire. Elle a sa règle dans son mobile. Le mobile qui fait penser n'est que l'ambition de ramener l'univers à soi-même ; et cette ambition, comme il a été dit, détermine une pensée dont la règle est invariable. Si la pensée est action, la vérité n'est qu'un idéal : mais c'est un idéal déterminé. Quant à l'erreur, elle « n'est pas étrangère à la vérité ; c'est un premier mouvement vers elle » (2). Elle ne pourrait être nécessaire, sans devenir indiscernable de la vérité. C'est la liberté qui en même temps la définit et la subordonne.

---

(1) *La philosophie de Charles Renouvier*, p. 244.

(2) Séailles, ibid. p. 245.

Digitized by Google

SECTION II

Critique de la théorie de M. Boutroux

I

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA THÉORIE

M. Boutroux a présenté une théorie de la contingence, qui, comme celle de Renouvier, nous paraît compromise par l'idée que la vérité est représentation.

Dans son livre sur la *Contingence des lois de la nature*, M. Boutroux pose ainsi la question de la contingence : — La catégorie de liaison nécessaire, inhérente à l'entendement, se trouve-t-elle dans les choses mêmes ? Les causes se confondent-elles avec les lois ? (1) Et, dans tout le livre, conformément à cette manière de voir, les choses, par où il faut entendre l'expérience, sont d'un côté, l'esprit est de l'autre, et il s'agit de savoir à nouveau si l'esprit est l'image des choses : c'est le problème kantien.

On le résout, il est vrai, bien autrement que Kant, et M. Boutroux croit avoir des raisons de décider contre Kant que les choses d'expérience sont en partie contingentes. Pour Kant, toute chose d'expérience est la matière d'un jugement et porte, par conséquent, les formes du sujet qui juge. M. Boutroux, dans tout son livre, traite des choses connaissables comme de choses indépendantes du sujet et accessibles en elles-mêmes ; et il établit leur contingence, en montrant que leurs propriétés physiques ne dérivent pas de leurs propriétés mécaniques, ni leurs propriétés vitales, de leurs propriétés physiques, etc..., et, plus généralement, que l'effet est toujours plus riche que sa cause. « L'univers ne se compose pas d'éléments égaux susceptibles de se transformer les uns dans les autres ; il se compose de formes superposées les unes aux autres » (2) et irréductibles entre elles. Mais, si l'on remarque que les êtres réels sont constitués de ces formes superposées, on conclura naturellement de ce qui précède que « les êtres du monde donné ne sont point dans une dé-

(1) Alcan, 2e édit., p. 4.
(2) Conclusion, p. 138.

Digitized by Google

pendance absolue à l'égard de leur propre nature » (1), c'est à dire qu'ils sont contingents.

C'est alors que, revenant à l'esprit, qu'on avait laissé de côté, on se demande comment il s'accommode de cette réalité, qui existe en dehors de lui. Elle ruine l'adage : rien ne se perd, rien ne se crée. « Or, les sciences positives reposent sur ce postulat. Elles étudient le changement, en tant qu'il se ramène à la permanence... Quelle est donc la valeur objective des sciences positives ? » (2)

Voici la réponse : « Dans les mondes inférieurs, la loi tient une si large place qu'elle se substitue presque à l'être ; dans les mondes supérieurs, au contraire, l'être fait presque oublier la loi » (3).

Cette théorie de la contingence soulève d'abord une difficulté concernant la nature du sujet. Le sujet connaissant est un véritable monstre dans la nature. Défini comme une catégorie de nécessité, il ne ressemble à rien de ce qui existe en dehors de lui ; et son ambition de nécessiter ce qui échappe à toute loi est singulière, en même temps qu'absurde : il ne peut penser, n'ayant point de matière adéquate.

On prétend, il est vrai, que cette ambition est justifiée dans une certaine mesure et pour ce qui concerne les « mondes inférieurs ». Seulement, cette coïncidence des besoins de notre esprit avec les caractères des choses semble inadmissible, si l'on s'en tient strictement à la théorie. Cette théorie se ramène, en effet, comme on l'a vu, à cet argument : rien n'est nécessaire, ni dans son existence, ni dans ses changements. Nous ne concevons comme nécessaire, ni que quelque chose existe et que le possible devienne réel ; ni que le réel soit pensable, réductible à des catégories ; ni que le réel pensable soit dans le temps et l'espace, c'est à dire mathématiquement déterminable — les faits de conscience ne le sont pas — ni que le mécanique soit sensible, c'est à dire couleur, son, etc... ; ni, à plus forte raison, qu'il y ait des êtres vivants ou conscients. Tout cela est contingent. En d'autres termes, il n'y a aucune nécessité, ni que quoi que ce soit existe, ni que, étant, il soit intelligible, ni que, étant intelligible, il soit spatial et mobile, ni que, étant spatial et mobile, il soit physiquement déterminé, c'est-à-dire « capable de

(1) Ibid., p. 137.
(2) Ibid., p. 139.
(3) Ibid.

Digitized by Google

fournir à la conscience des sensations hétérogènes », ni que, étant physiquement déterminé, il possède la vie ou la conscience. Nous ne connaissons la raison de rien, nous n'expliquons rien, et même ce que nous appelons « l'intelligible » n'est pas intelligible au sens plein du terme : car l'intelligibilité, dans les choses, est une qualité, comme la couleur ou le son, à savoir leur généralité, leur unité, que nous constatons empiriquement, mais qui pourrait leur faire défaut, et qui n'est point elle-même intelligible, puisqu'elle n'est point nécessaire. Mais comment accorder cela avec cette idée : que les lois (c'est à dire les « liaisons nécessaires » qui ne sont que les applications particulières de la « catégorie inhérente à l'entendement » et qui fait la véritable intelligibilité), que ces lois « tiennent dans les mondes inférieurs une si large place qu'elles se substituent presque à l'être » ? La théorie générale nous dit le contraire, et, si nous nous en tenons aux *choses*, toutes leurs propriétés, de quelque nature qu'elles soient, sont, d'après cette théorie, également contingentes, inexplicables pour la pensée.

Ainsi, la doctrine de M. Boutroux, comme celle de Renouvier, ne semble pouvoir échapper au scepticisme que par un réalisme qui contredira son principe. Ou elle dira que la pensée est incompréhensible et impossible, inapplicable aux choses, ou que la chose même est pensée. Encore cela doit-il rendre la chose, comme on sait, impensable : de sorte que l'alternative ne serait, au fond, qu'entre deux formes de scepticisme, et que la doctrine n'arriverait point à sauver la pensée, même au prix de la contradiction. En développant successivement les deux termes de cette alternative, avec toutes leurs conséquences, nous établirons du même coup toute la critique que nous voulons faire de cette doctrine si importante.

II

CRITIQUE DE L'INDÉTERMINISME DE M. BOUTROUX

En abandonnant le point de vue de Kant, en séparant si complètement les *choses d'expérience* de l'esprit, M. Boutroux devait presque nécessairement aboutir à un certain indéterminisme dont la valeur est suspecte. Nous avons un bon exemple du danger de cette théorie dans Platon ; car l'argumentation par où

Digitized by Google

Platon condamne la science des faits ne diffère pas essentiellement de celle par où M. Boutroux établit la contingence. Les propriétés des choses, disait Platon, ne peuvent jamais être conçues comme nécessaires. En général, 2 ne s'explique point par 1 + 1, ni le composé par le simple, ni les changements par leurs causes empiriques. Et il trouvait des justifications de cette idée dans toutes les propriétés des êtres, depuis celles qu'étudie l'arithmétique (témoin l'exemple que nous venons de rappeler), jusqu'aux propriétés des êtres pensants et volontaires, comme on le voit dans la réponse à Cébès, du *Phédon* (1). Mais, à la différence de M. Boutroux, Platon plaçait sur le même plan toutes ces preuves, n'estimant pas que l'une valût plus ou moins que l'autre en faveur de la contingence. Et, de toutes, il tirait cette unique conclusion, que les « choses » — ces choses, comme M. Boutroux les étudie, et qui ne sont point « l'être en soi, mais l'être tel que le considèrent les sciences positives, c'est à dire des faits donnés dans l'expérience » (2), — que ces choses sont toutes contingentes, incapables de fournir la matière d'une science véritable, c'est à dire de présenter à l'entendement cette « liaison nécessaire » qui lui est une « catégorie inhérente ».

A vrai dire, il admettait bien qu'une explication en existât, mais il la plaçait dans une force, ou Idée, propre à chaque phénomène, à chaque mouvement. Aristote développa cette conception, en superposant les choses à peu près comme M. Boutroux, de telle sorte qu'une même force ou une même fin pût expliquer l'existence et le mouvement universels. Mais il ne prétendit pas, pour cela, que cette force de changement fût plus grande dans les phénomènes les plus compliqués et décroissante dans les autres avec leur complication. Il restait, en somme, fidèle au point de vue unitaire de Platon, et considérait toutes les choses sensibles, en tant que sensibles, comme également contingentes. Rien n'existe pour les sens que le particulier, et le particulier est, sous toutes ses formes, également étranger à la science.

M. Boutroux pose donc la question comme Platon et Aristote. Les choses, les faits du monde sensible, sont-ils intelligibles, de la véritable intelligibilité de l'entendement, c'est à dire conformes à sa catégorie de nécessité ? La question ainsi posée ne

(1) *Phédon*, 96 A à 97 C. Voir précédent ouvrage, livre I, ch. II, section II, II, 5.

(2) *De la contingence*, p. 16.

Digitized by Google

lui donne d'abord, comme on l'a dit, qu'une même réponse pour tous les faits : tous les faits sont contingents. Et une logique secrète, comme on pouvait s'y attendre, va le conduire à la même métaphysique que ses prédécesseurs anciens, une métaphysique qui est implicite dans les premiers chapitres de l'ouvrage et qui s'explicite dans le chapitre sur les « Etres vivants ». L'auteur, après y avoir déclaré que le « monde physique n'offre rien d'analogue à une cellule » (1), — ce qui est la suite du principe : que l'effet même n'est point analogue ni réductible à sa cause, le composé aux composants, — s'adresse cette objection : — « Une expérience de laboratoire pourrait peut-être démontrer l'origine physique de la vie ». — Et voici la réponse qu'il se donne : — « Un état de choses purement physique en lui-même peut être le résultat plus ou moins éloigné d'une *intervention étrangère* (2), laquelle, après avoir opéré dans l'ordre des phénomènes une déviation plus ou moins considérable, aurait laissé les choses reprendre leur cours normal. » Dans l'éventualité d'expérience dont on dispute, « il resterait donc à savoir si le monde physique peut, par lui-même, créer des conditions analogues à celles que pose l'expérimentateur intelligent » (3). « Comment prouver que nulle part les phénomèmes physiques ne sont détournés du cours qui leur est propre par une *intervention supérieure ?* » Il est « vraisemblable » que ce sont les « essences supérieures » qui ont déterminé l'évolution par où la matière s'élève jusqu'à elles, que « la vie a posé elle-même ses conditions physiques », que « c'est la vie qui serait la cause » (4). Mais « l'action du principe supérieur peut être plus ou moins insensible aux yeux de celui qui considère des moments de l'évolution très voisins l'un de l'autre » (5).

De ce point de vue, la philosophie de M. Boutroux, à ce qu'il nous semble, reviendrait à nier la valeur du point de vue indroduit dans la philosophie par les modernes. Connaître, pour les anciens, c'était atteindre, à travers des phénomènes contingents, une nécessité, qui est une Force occulte, un « principe supérieur », dont l'action peut être insensible à celui qui ne considère que la suite des causes et des effets. Descartes

(1) Chap. VI, p. 83.
(2) C'est nous qui soulignons.
(3) Ibid., p. 83-84.
(4) Ibid.
(5) P. 86.

Digitized by Google

proteste contre cette conception et soutient que connaître, c'est faire des hypothèses de nécessité ; tandis que Kant va plus loin, et prétend que c'est même *créer* le nécessaire. Formules parfaitement justes, comme nous l'avons montré, mais, malheureusement, viciées par l'interprétation métaphysique que l'on en donnait. Ils prennent l'action dont ils parlent pour une représentation, et ils prétendent que les *choses* la vérifient. M Boutroux aurait raison de montrer que la connaissance n'est jamais objective, mais à condition de maintenir qu'elle est une action ; et il devrait seulement établir qu'une « action objective » est un concept dénué de sens, que la connaissance vraie n'est point la photographie d'une chose sous un angle donné. Au contraire, toute son argumentation repose sur le postulat réaliste de Descartes et de Kant ; et il parle des choses sensibles comme d'un original sur lequel nos concepts pourraient être collationnés.

Il ne prouve donc rien contre Kant et Descartes ; car ces auteurs savent fort bien que les choses sensibles, comme telles, sont inintelligibles. Et, au contraire, il les justifie d'une autre manière : car lui-même aperçoit si bien qu'on ne peut penser les choses sans les nécessiter qu'il réalise la nécessité derrière elles sous la forme d'une force occulte. La métaphysique d'un pareil système, comme nous l'avons vérifié dans l'autre ouvrage (1), n'est sans doute pas différente, au fond, de celle de Descartes et de Kant ; mais elle revêt une apparence qui la rend beaucoup plus dangereuse. La métaphysique de Descartes et de Kant n'embarrasse point la science, et elle la libère, au contraire, dans ses méthodes. La métaphysique platonicienne est la négation même de la science empirique, c'est à dire de toute science. Le réel sensible, radicalement indéterminé, inintelligible, n'est rendu intelligible, suivant cette doctrine, que par la Force invisible qu'il contient, et qui, fatalement, par suite, doit devenir l'unique objet de la science. M. Boutroux nous trace le tableau des grands groupes d'Intelligibles tout à fait à la manière de Platon. Au plus bas rang de ces Entités est le *Possible*, auquel on ajoute le *Réel* pour faire une existence. Mais le réel déterminé a plus d'*être* que le réel tout court, le réel déterminé mathématiquement en a plus que le réel déterminé en général ; le réel déterminé physiquement, plus que le réel déterminé mathématiquement, etc. Le *Possible*, le *Réel*, le *Déterminé*, le *Mathématique*, le *Phy-*

(1) Partie I, livre I, chapitre II, sect. II, III.

Digitized by Google

sique, etc., voilà les Forces ou Principes qui seuls rendent intelligibles les phénomènes. Cette classification rentre dans le type même des définitions dialectiques, où la chaleur, par exemple, ne nous est point présentée comme l'effet d'une cause sensible, mais comme le résultat de l'adjonction du Feu à la simple existence, du Physique à la simple Spatialité (1).

La destinée de ces doctrines a toujours été de finir dans le mysticisme en passant par le scepticisme. Quand elles se créent, elles ont la confiance d'avoir fondé une connaissance plus vraie sur les ruines de la recherche empirique. L'expérience ne tarde pas à montrer que cette dialectique n'est que verbalisme ; le dogmatisme métaphysique disparaît : il ne reste de la doctrine que son scepticisme empirique. C'est l'époque, par exemple, des Carnéade. Mais ce scepticisme lui-même n'a aucun fondement, si l'on n'admet pas que la réalité vraie est métaphysique : car, sauf dans cette hypothèse, nous n'avons aucune raison de considérer le sensible comme douteux. Aussi, le scepticisme ne tarde-t-il jamais à appuyer des doctrines plus ou moins religieuses, qui mettent la Raison dans la négation de la science, et qui finiront par mettre le Bien dans la négation de l'action.

Nous avons cherché dans la doctrine de M. Boutroux la métaphysique qu'elle recouvre. Mais c'est une métaphysique dont déjà l'auteur même n'utilise que les conséquences sceptiques. Il la conduit de sa propre main jusqu'au stade carnéadéen. Du platonisme, ce qu'il retient, ce n'est pas le réalisme des anciens, c'est la condamnation du réalisme des modernes : non point une science métaphysique, mais la condamnation d'une science objective. Cependant, il ne pourrait empêcher le scepticisme platonicien d'engendrer dans son propre système, en même temps que les négations utiles, les conséquences ruineuses qui sont dans la logique de tout scepticisme : et, en condamnant la science objective, c'est toute science que la doctrine tend à rendre en définitive impossible.

On peut croire que cela n'a point échappé au pénétrant esprit de l'auteur, et c'est sans doute l'inquiétude qui le conduit obscurément à l'autre alternative de sa doctrine.

---

(1) *Phédon*, 105.

Digitized by Google

III

CRITIQUE DU DÉTERMINISME DE M. BOUTROUX

M. Boutroux, sur des principes qui devraient lui faire condamner toute science positive, appuie, en effet, comme on l'a vu, des conclusions qui reconnaissent aux phénomènes une nécessité variable suivant leur degré de complexité, presque complète à la base, et, au contraire, très relâchée au sommet, et qui justifient, par suite, une hiérarchie des valeurs scientifiques tout à fait analogue à celle que la science des phénomènes nous révèle effectivement.

Il est évident que l'on s'éloigne ainsi beaucoup de la manière de voir de Platon. Platon ne considère que la *chose*, l'endehors de l'esprit, et il n'aperçoit alors qu'un pur devenir : l'action de tout ce qui existe, si on considère cette action dans son détail, dans son histoire, est imprévisible et ne peut être expliquée, à chaque moment, que par une Force appropriée à l'effet produit. Mais l'esprit peut considérer les choses comme *phénomènes* et non plus comme choses : il retient, par exemple, que plusieurs d'entr'elles sont sonores, et, faisant l'hypothèse que le son est aussi quelque chose, il en étudie les lois, qui seront vraies, supposé que l'hypothèse soit réalisée dans quelque corps. C'est la méthode que Descartes formule, et que Kant définit, après lui, de cette manière : « La raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans » (1).

Pour établir une meilleure contingence sur ce principe, il suffirait, comme on l'a répété, de le prendre dans son plein sens. La contingence, définie suivant la méthode platonicienne, est un caractère général des *choses* considérées en dehors des Idées. En ce sens, toutes les choses sont également contingentes par définition, mais d'une contingence qui les exclut toutes également et en bloc de la pensée et de la science. La contingence, définie suivant la seconde méthode, exprime, non plus un caractère des choses, mais un caractère des *phénomènes*, qui sont les choses modifiées par l'esprit. Les choses, considérées, non plus comme sensibles, mais comme des *hypothèses de notre esprit*, — comme

(1) *Critique de la Raison Pure*, 2e édit., préface. Barni, p. 21.

Digitized by Google

homogènes, mobiles, sonores, vivantes, etc., — sont dites diversement contingentes suivant la généralité de ces hypothèses.

M. Boutroux pourrait donc établir une telle contingence, compatible avec les conditions de la connaissance, s'il reconnaissait dans le phénomène scientifique un point de vue de l'esprit sur les choses. Mais on a vu que pour lui les phénomènes des différents groupes correspondent à autant de forces ou d'essences. Ce sont donc ces forces et ces essences, que précédemment il faisait toutes également indéterminées pour échapper au réalisme, qu'il va déterminer, au moins en partie, pour répondre aux exigences de la science. Et, au lieu de dire que l'action de l'esprit est moins efficace, à mesure que l'on passe du physique au vivant et du vivant au pensant, et que c'est précisément cette inégale inefficacité de notre action qui nous impose d'établir et de distinguer tous ces cadres, il dira que ces cadres correspondent à des forces ou essences extérieures dont la *nature* répond plus ou moins à notre besoin de détermination.

Mais on ne fait ainsi que mélanger les difficultés du réalisme à celles du scepticisme. On ne voit pas comment toutes les objections que cette doctrine adresse communément aux métaphysiciens, pour avoir réalisé des concepts et supposé que l'idée est l'essence des choses, auraient moins de force à l'égard de cette part de la doctrine même qui réalise la détermination dans la matière et qui croit que « la loi s'y substitue presque à l'être ». Et la doctrine serait sans doute fort embarrassée de ces objections, si son double caractère de théorie de contingence universelle et de théorie de contingence limitée ne lui permettait de faire servir à la défense l'une de l'autre les deux parties contraires qu'elle renferme. Mais, puisque la contingence universelle, comme on la comprend avec les anciens, c'est à dire comme un caractère des choses qui les fait étrangères à l'esprit, rend la science impossible, elle ne fournit aussi qu'un recours bien insuffisant contre ces objections : d'autant plus que, si l'on a renoncé à la soutenir, c'est, à ce qu'il semble, pour justifier la science et en expliquer les résultats.

IV

CRITIQUE DE LA DOCTRINE MIXTE DE M. BOUTROUX

Mais le mélange du scepticisme et du réalisme entraîne une troisième difficulté, qui s'ajoute à celles que chacun d'eux

Digitized by Google

produit pour son propre compte. Dans l'hypothèse de la contingence universelle, l'activité déterminante de l'esprit se présente comme une monstruosité naturelle, à la fois incompréhensible et absurde. Mais, dans l'hypothèse de la contingence limitée, cette activité devient même contradictoire à la nature de l'esprit, que l'on placera, sans doute, dans la série des existences, à l'extrême de l'indétermination, au terme du mouvement qui va du mathématique vers une contingence toujours plus grande.

M. Bergson, comme nous le verrons, pensera résoudre cette difficulté, en faisant, de l'esprit qui pense, un esprit qui retourne à la matière. Mais, comme cet esprit y retourne, suivant M. Bergson, sans cesser d'être esprit, nous pourrons nous demander si la difficulté ne résiste pas à la solution qu'on en propose. L'*esprit*, comme tel, dira-t-on, est incapable de produire la *pensée*, mais il peut se mettre à penser, en se précipitant d'un coup à l'extrême limite de son mouvement de dissolution. Qu'importe ! entre les extrêmes de l'esprit subsiste toujours la même opposition qu'entre l'esprit et la matière. On comprend que l'esprit puisse être arraché à lui-même par la puissance avilissante de la matière, qu'il contient secrètement en lui-même, mais non pas qu'il se porte à penser d'un mouvement libre, ni, par suite, que la pensée s'explique par la nature de l'esprit. L'esprit est donc étranger à la pensée. Et il ne peut plus être déterminé à penser que par une hypostase de concept, à qui l'autre part de la théorie refuse, du reste, l'existence.

V

CRITIQUE DES CONSÉQUENCES MORALES DE LA DOCTRINE

Le scepticisme théorique où la doctrine finit toujours par se perdre enveloppe naturellement un scepticisme pratique. Dans la première hypothèse de la doctrine, et si tout ce qui est réel, étant contingent, est étranger à la pensée, laquelle est détermination, il est évident que l'action des êtres réels n'a jamais à demander sa loi à la pensée : la réalité agissante doit chercher ses règles hors de la pensée, et elle ne peut les trouver que dans l'inspiration de l'instinct ou dans une inspiration divine, hypothèses que l'on pourra, du reste, chercher à rapprocher. On évitera ces conséquences, qu'il est facile d'apercevoir, en passant à

Digitized by Google

l'autre hypothèse de la doctrine : que la pensée est identique à la réalité matérielle. Mais alors l'être spirituel, dans sa vraie nature indéterminée, se distingue complètement de la pensée : il est évident qu'il n'a plus rien à lui demander pour son action propre, dont le règlement nous ramène de nouveau à l'alternative de l'immoralisme ou du mysticisme.

VI

CONCLUSION

Lorsqu'on ne voit pas, dans l'antinomie de l'idée et des choses, la raison même de l'opération de l'esprit, on sera toujours forcé, ou d'isoler l'idée des choses, ou de les confondre, c'est à dire, ou bien d'exclure l'idée de la réalité, ou de l'exclure de l'esprit : deux manières différentes de l'anéantir. C'est ainsi que toute la solution du problème, à la fois, de la science et de l'action consiste à reconnaître l'antinomie de l'esprit et des choses et à saisir en elle la raison même de la pensée.

M. Boutroux demande : — Les choses, en elles-mêmes, *sont*-elles nécessaires, c'est à dire intelligibles ? — Nous opposons la question préalable. Les choses connues sont notre action : l'intelligibilité est notre œuvre, et non un caractère possible des choses. La question posée s'avère, du reste, elle-même irrecevable, puisqu'il doit y être répondu, à quelque point de vue que l'on se place, que rien n'est intelligible, c'est à dire qu'aucune connaissance n'est possible. Aucune connaissance n'est donc possible, si connaître, c'est saisir l'intelligible, le nécessaire : ou ce ne sera qu'une connaissance tautologique, soit à la manière aristotélicienne, par l'affirmation des forces occultes, ou à la manière kantienne, par l'affirmation de l'a priori. Mais une connaissance est possible, si connaître, c'est rendre pratique, utiliser ; non pas atteindre le nécessaire, mais feindre la nécessité pour se rendre plus libre ; non pas se distinguer des choses, mais se saisir soi-même dans une part très caractéristique de cet effort d'adaptation par lequel nous faisons qu'il existe absolument pour nous quelque chose. Maintenant, si la détermination n'est que l'action de l'esprit sur les choses, la contingence n'est que l'absence de cette action. La contingence se définit donc uniquement par rap-

Digitized by Google

port à cette action, et, bien loin de l'exclure, elle ne peut même être conçue sans elle. Les matériaux de cette action, ce sont les choses, qu'il est, par suite, absurde de dire *inconnaissables*. Et cependant, il ne serait pas moins absurde de dire qu'elles sont le *connu* : et ce serait être incapable de distinguer un bloc de marbre d'une statue d'Hercule.

Toutes les choses sont donc également inintelligibles, en ce sens qu'elles ne sont jamais, en elles-mêmes, nécessaires à aucun degré ; mais nos hypothèses sur les choses, par où nous pensons rendre intelligible ce que nous rendons seulement pratique, sont inégalement étendues. Chacune de ces hypothèses suppose homogènes (c'est à dire transforme en unités d'un nombre, en quantité), des choses hétérogènes, qualitatives. C'est toujours le même procédé, toujours la même détermination, puisqu'il s'agit toujours du même esprit, du même acte d'adaptation. Mais l'étendue de l'opération varie ; et, quand nous avons chassé l'hétérogénéité de chacun de nos cadres, nous la retrouvons dans la diversité de nos cadres, qui se multiplient à mesure que s'accroît notre ambition d'accaparer l'univers. Le milieu, d'autre part, ne change pas plus que l'opération. Le milieu auquel nous appliquons nos lois physiques et naturelles est le même auquel nous appliquons nos lois mécaniques et mathématiques ; et rien n'est soumis aux premières qui ne soit d'abord soumis aux secondes ; inversement, rien n'est soumis aux lois mécaniques et mathématiques, qui ne soit au moins soumis aux lois physiques ; car nous ne connaissons rien qui ne soit physique. Et toutefois, il est possible que la science élimine un jour complètement de ses hypothèses l'élément proprement physique et qu'elle explique mécaniquement tout ce qui constitue, pour la sensibilité, le monde physique. Il nous est impossible de dire si la relation des phénomènes vitaux aux phénomènes physiques n'est pas toute pareille, et si une loi physique, ou même mécanique, de la vie ne sera pas quelque jour découverte. Ce jour-là, la classification, — du reste, visiblement inspirée des généralisations provisoires du langage, — qui fait de la vie un « monde » à part, « supérieur », pour employer le langage courant, au « monde » physique, paraîtra tout à fait indéfendable. Lorsqu'on dit que les phénomènes physiques sont plus rigoureusement déterminés que les phénomènes vitaux, on suppose, en effet, que les phénomènes vitaux ne sont point physiques ; et, si nous ne pouvons affirmer cela, notre distinction entre les « mondes » de la vie et de la matière exprime seulement une vue de notre esprit, mais non pas

Digitized by Google

nécessairement une diversité dans les choses. Il est impossible d'assigner une limite à la faculté de généraliser, laquelle est une perpétuelle invention, une découverte de ce qui n'existe pas en vue de retenir ce qui existe, un instrument pour s'assurer la possession de l'indéterminé, mais non pas la perception du déterminé dans l'indéterminé.

Le jour où la vie serait « mécanisée » pour la pensée, elle n'en serait pas, du reste, moins indépendante, en elle-même, de la pensée. Car déterminer, c'est trouver une hypothèse qui nous permette de prévoir certains effets, supposé que cette hypothèse se réalise. Mais, après cela, on ne possède rien de plus qu'une hypothèse, qui ne limite aucunement la spontanéité du réel. Toute détermination est conditionnelle ; et la détermination la plus étendue n'est qu'une formule très étendue, dont il ne dépend pas de nous que les conditions d'application soient données. Les équations propres des phénomènes vitaux, si elles pouvaient jamais être établies, ne limiteraient pas plus la spontanéité de ces phénomènes que les équations de la mécanique ne la limitent actuellement, bien qu'elles s'appliquent, évidemment, à ces phénomènes comme à tous les autres. Et, comme les lois de la physique et de la chimie ne sont point devenues fausses, le jour où la vie est apparue sur la terre, de même, les lois mécaniques de la vie ne seraient point menacées par une évolution ultérieure de la vie vers des formes qui dépasseraient ces lois, et elles ne seraient point capables d'empêcher cette évolution.

Toutes ces choses nous paraîtraient des évidences, si nous songions que la connaissance, phénomène de la nature au même titre que tous les autres, ne peut suspendre ou ralentir l'action universelle, dont elle est partie, dont elle est une forme. Rien ne nous est donné, connu, en dehors du mouvement ; non point de ce mouvement que nous exprimons par une ligne immobile, mais d'un mouvement concret, que l'on ne peut prétendre, sans contradiction, figurer dans un symbole. Mais toutes les théories de la connaissance ont considéré l'esprit comme un être merveilleux, qui pourrait, soit créer, soit percevoir, une nécessité qui ne nous est jamais donnée, ni comme résultat d'aucune action, ni comme objet d'aucune perception. Elles ont toutes placé la connaissance en dehors de la réalité, et il n'est pas étonnant qu'elles ne soient ensuite jamais parvenues à expliquer les méthodes les plus évidentes de la science, mais qu'elles aient seulement paru prouver que la science même est impossible.

Cependant, la spéculation s'est engagée dans une voie fé-

Digitized by Google

conde, le jour où le logicien, remontant de la mathématique aux sciences sociales, a constaté que l'esprit, pour s'adapter à plus de réalité, devait sans cesse recourir à des formules plus nombreuses et moins générales. Déjà, l'effort des empiristes pour établir que la nécessité physique n'est point réelle avait ébranlé la solidité du préjugé métaphysique qui veut que la science soit une image du réel. Kant espéra sauver la nécessité physique, en montrant que la difficulté est la même en mathématiques. Cela était propre à tranquilliser un moment les esprits, qui ne sont que trop portés à croire qu'il existe des lois physiques nécessaires : si la réalité ne les donnait pas, nous étions néanmoins contraints de les chercher. Mais cette manière de voir devient indéfendable, après le passage de la physique à la science naturelle, puis à la sociologie. On s'aperçoit alors que la disposition mentale qui nous forcerait à poursuivre le nécessaire au sein d'un monde de plus en plus contingent serait une véritable anomalie naturelle, et le travail scientifique, une gageure ridicule. Cette constatation ruine le crédit de la théorie de la connaissance kantienne, si elle n'en peut atteindre le vice. Elle fait soupçonner que la nécessité mathématique elle-même n'est point objective, et qu'aucune connaissance n'est la représentation d'un objet. Nous voilà revenus au scepticisme radical des anciens sur la science ; seulement, il n'est plus chez nous que le paradoxe sophistique d'une science prospère que ses propres principes condamnent.

Une œuvre comme celle de M. Boutroux a le mérite de mettre hautement en relief ce paradoxe. Mais elle n'a pas le moyen d'en révéler le sophisme. La connaissance, définie en dehors de l'action, ne peut jamais être qu'une représentation. La connaissance scientifique, dans cette définition, est donc une représentation de la nécessité. Si la réalité ne correspond point à cette connaissance, on peut imaginer, ou que cette réalité est inintelligible, ou qu'elle n'est qu'une apparence d'une Substance nécessaire, Idée ou quantité, dont nous portons l'image dans notre pensée ; et ces deux suppositions sont, au fond, identiques. On n'a cessé de répéter que l'esprit n'était pas la règle des choses, mais on entendait par là, ou que la réalité est absurde, ou qu'elle est supra-sensible : c'est à dire que l'esprit religieux trouvait son meilleur appui dans l'idée même qui devait le détruire.

On reconnaîtra la même erreur chez tous les défenseurs modernes de la liberté, et ils supposent tous que l'action et la

Digitized by Google

connaissance sont deux choses distinctes. C'est ce qu'on peut montrer encore chez M. Bergson.

SECTION III

Critique de M. Bergson

Il existe de remarquables analogies entre la doctrine de M. Bergson et celle de M. Boutroux ; et M. Bergson nous définit aussi la réalité de telle sorte qu'il est permis d'interpréter son système de deux manières différentes, et même opposées, mais également incompatibles avec l'activité de l'esprit. Nous ne savions s'il fallait admettre, selon M. Boutroux, ou que les choses sont inégalement déterminées, ou qu'elles sont toutes également indéterminées et irréductibles à la pensée : la doctrine de M. Bergson nous laisse dans la même indécision sur le sentiment de l'auteur.

I

LE DÉTERMINISME DE LA DOCTRINE

M. Bergson, comme M. Boutroux, soutient souvent cette thèse que les choses sont faites de deux éléments diversement combinés : la détermination et l'indétermination, qu'il appellera, tour à tour, les deux *rythmes extrêmes de la durée*, le *maximum de détente* et le *maximum de tension*, ou, plus simplement, *matière* et *conscience*, *espace* et *temps pur*. Cette théorie indique par elle seule qu'aux yeux de l'auteur, sous ce point de vue, la détermination est un caractère des choses et non une œuvre de l'esprit. Sans doute, M. Bergson, avec les Sophistes et avec les empiristes et les sceptiques de tous les temps, appelle la connaissance conceptuelle, qui atteint la détermination, une connaissance *pratique :* mais, pas plus pour lui que pour ces philosophes, une connaissance *pratique* n'est une connaissance active ou *agissante*. Suivant M. Bergson, la détermination qu'on attribue communément au concept est déjà contenue dans l'image sensible, dans la perception, laquelle n'est pas, évidemment, une opération spéculative. L'animal, qui perçoit comme nous, et qui peut percevoir certaines choses mieux que nous, n'est

Digitized by Google

pas un théoricien. Percevoir, pour l'animal, c'est voir les choses sous le biais de l'action. Il faut en dire autant de connaître pour l'homme. La connaissance est action en ce sens. Mais elle n'est aussi action qu'en ce sens, et il faut bien se garder de croire qu'aux yeux de M. Bergson la connaissance agisse, suivant l'idée kantienne, en construisant elle-même son objet. En soutenant que toute connaissance est action, M. Bergson entend simplement exprimer qu'il n'y a pas de connaissance conceptuelle originale, et que la connaissance de ce nom est déjà contenue, pour l'essentiel, dans l'image, laquelle est une connaissance en vue de l'action. Connaissance-action, par suite, au sens de connaissance pour l'action, mais non au sens de connaissance active. En d'autres termes, toute la signification de la formule : « connaître, c'est agir », chez M. Bergson, est simplement dans son empirisme. C'est ce qu'il est facile de vérifier par les principaux textes de l'auteur concernant, d'abord, sa théorie de la perception, puis ce qu'il peut rester chez lui d'une théorie propre du concept.

1° Théorie de la perception

Non seulement M. Bergson ne veut pas que la perception sensible modifie les choses perçues, mais il prétend qu'elle soit identique à celles-ci. C'est un des points où son empirisme est le plus explicite. « Il y aurait un moyen et un seul de réfuter le matérialisme », dit-il, « ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être » (*Matière et mémoire*, p. 67). Comment se fait-il donc qu'elle nous paraisse différente, et que nous ayons l'illusion de percevoir la matière en nous et de la modifier dans cette perception ? Cela tient à ce que nous sommes esprit, c'est à dire mémoire, durée, et que notre durée se mêle toujours à notre perception. « Mais, si l'on tenait cette théorie » (celle de M. Bergson) « pour définitive, le rôle de notre conscience dans la perception se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées qui feraient partie des choses plutôt que de nous » (p. 58). « La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent..., et ainsi... est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle » (p. 67). En réalité, « nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure,... nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intui-

Digitized by Google

tion immédiate » (p. 70) ; et « les qualités sensibles de la matière elle-même » nous « seraient connues en soi, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience » (p. 63). « Sans doute, la perception consciente n'atteint pas le tout de la matière » ; « elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation de ce qui,... dans cette matière, intéresse nos divers besoins. Mais, entre cette perception de la matière et la matière même, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout » (p. 66). Cette formule ne contente même pas M. Bergson, et, revenant sur la même idée un peu plus loin : « La perception, dit-il, nous donne le tout, ou au moins l'essentiel de la matière » (p. 68). Qu'est-ce donc que cette action qui caractérise la connaissance perceptive ? C'est une « réflexion totale » (p. 27) de la chose même ; c'est l'action « d'une conscience absorbée dans la tâche de se mouler sur l'objet extérieur » (p. 20) ; c'est un « dessin », une « ombre », un « reflet » (*passim*) de cet objet.

Ces textes établissent bien que, pour M. Bergson, la connaissance n'ajoute rien à ce qu'elle *perçoit*. Maintenant, ce qu'elle perçoit, comme il ressort aussi de ces textes, c'est manifestement la détermination. Ce qui caractérise le souvenir, c'est la durée, le passage ; ce qui caractérise la perception *pure*, et la matière, qui coïncide avec cette perception, c'est donc le contraire de la durée : c'est l'immobilité ; et l'immobilité ne fait qu'un pour M. Bergson avec la détermination. « Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent, et peut s'en déduire : ainsi son passé est véritablement donné dans son présent » (p. 249). Sans doute, la matière n'est pas la détermination pure, l'absence complète de durée, laquelle est une simple limite idéale ; elle n'est que l'extrême détente du même principe qui constituera l'esprit dans son extrême tension. Mais « telle est la distance entre le rythme de notre durée et celui de l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature, si profondément étudiée par une philosophie récente, doit équivaloir pratiquement pour nous à la nécessité » (p. 277-278). Et l'on voit que, sur ce point, M. Bergson ne se distingue même du philosophe auquel il fait allusion que parce qu'il considère seulement le côté indéterministe de sa doctrine.

Digitized by Google

Il est donc impossible de soutenir que l'action de la perception consiste, suivant M. Bergson, à introduire dans la matière une détermination que celle-ci ne porterait point en elle. « La perception n'est qu'une sélection. Elle ne crée rien » (p. 251) ; et la détermination moins qu'autre chose : au contraire, toujours mélangée de durée, par son union nécessaire avec le souvenir, elle doit tendre plutôt, semble-t-il, à donner à la matière quelque chose de l'indétermination de l'esprit. Et il est évident, même a priori, que, si la détermination que l'auteur trouve dans nos perceptions ne venait pas de la matière, elle ne pourrait plus s'expliquer d'aucune manière, puisque l'esprit est, comme tel, pure durée. Sur ce point, la théorie du premier livre (1) de M. Bergson imposait leur direction à ses autres ouvrages. Ce premier livre opposait aux « données immédiates de la conscience », qui sont la mobilité et la durée, l'action d'un milieu extérieur qui est espace et détermination. Les autres ouvrages pouvaient bien montrer que ces deux extrêmes se réunissent par des intermédiaires. Mais ils devaient toujours, sous peine de contredire à la première thèse, placer la détermination à l'opposé de l'esprit, et ils ne pouvaient jamais la faire sortir de l'esprit comme son œuvre.

2° *Théorie du concept*

Reste à savoir si la pensée proprement dite, la pensée qui généralise et qui fait la science et le langage, tout analogue qu'elle soit, dans sa nature, à la perception, n'est pas en quelque sens plus créatrice que cette dernière, et si elle n'ajoute pas quelque chose à la détermination de la matière. A vrai dire, cette hypothèse est déjà exclue par les textes précédents, qui établissent à la fois que la détermination ne peut s'expliquer par l'esprit et qu'elle s'explique par la matière, ce qui résout complètement le problème. Et, en effet, le problème philosophique ne se présente pas à M. Bergson comme résultant d'une antimonie entre la perception et le concept, mais d'une antimonie entre la connaissance *pratique* (laquelle enveloppe et réunit perception et concept) et une connaissance *pure*, c'est à dire dégagée de l'action, et qu'il appelle ordinairement *intuition*. Il rapporte cette antinomie, dans son premier ouvrage, à l'opposition de

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris.

Digitized by Google

l'espace matériel et de la durée consciente ; dans le second ouvrage, à celle de la matière en général et de la mémoire ; dans le dernier, à celle de la matière brute et de la vie : antithèses qui se correspondent termes à termes. Devant cette antinomie, à ses yeux, essentielle, la distinction de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle s'efface. Il n'en est même pas question dans le premier ouvrage. Dans *Matière et mémoire*, c'est la connaissance sensible seulement que l'on tente de réduire à la matière. Mais on y voit bien que M. Bergson n'établit, entre la sensibilité et l'entendement, aucune différence capitale. « Les êtres, dit-il, saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de leur entourage reste sans prise sur eux. Cette identité de réaction a des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales » (1) (p. 174). Mais le problème de la formation de ces idées lui paraît visiblement très secondaire. Et, si même quelques auteurs ont soutenu que connaître, c'est créer l'objet de la connaissance, il rejette leurs vues, parce que ce n'est point de cette manière que la connaissance, pour lui, est une action : « De ces deux doctrines opposées » (matérialisme et spiritualisme), « l'une attribue au corps et *l'autre à l'esprit un don de création véritable*, la première voulant que notre cerveau engendre la représentation, et *la seconde que notre entendement dessine le plan de la nature*. Et contre ces deux doctrines nous invoquons le même témoignage, celui de la conscience, laquelle nous montre, dans notre corps, une image comme les autres, et, dans notre entendement, *une certaine faculté de dissocier*, de distinguer et d'opposer logiquement, *mais non pas de créer ou de construire* » (p. 199-200). On reconnaît ce qui a déjà été dit de la perception, simple sélection sans vertu créatrice, qui, supposé qu'elle ne nous fournisse point (encore n'est-ce pas sûr) le tout de la matière, nous en fournirait au moins l'essentiel.

Nous retrouvons enfin la même théorie dans le dernier livre de M. Bergson (2), où les rapports de l'idée et de l'image sont toutefois plus expressément définis. « L'intelligence animale, nous dit-il dans ce livre, quoiqu'elle ne forme pas de

(1) Texte analogue, p. 176 : « L'entendement, imitant..... »
(2) *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris.

Digitized by Google

concepts proprement dits, se meut déjà dans une atmosphère conceptuelle. Absorbée à tout instant par les actes et attitudes qui sortent d'elle,... elle joue, sans doute, des représentations plutôt qu'elle ne les pense : du moins ce jeu dessine-t-il déjà, en gros, le schéma de l'intelligence humaine... Une certaine direction a été suivie de plus en plus loin par des êtres de plus en plus intelligents. Mais, du moment qu'on pose la direction, on se donne l'intelligence » (p. 205).

Reconnaissons-le cependant : M. Bergson croit que l'intelligence va au-delà de la matière ; mais c'est en suivant la pente où la matière même l'entraîne (p. 221). Moins exacte que la perception, elle reste cependant en étroite correspondance avec les choses : « La matière se règle sur l'intelligence,... il y a entre elles un accord évident... Un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenait toutes deux » (p. 217). La « spiritualité » est « d'une part », « la matérialité avec l'intellectualité de l'autre » (p. 219). Aussi l'intelligence, suivant M. Bergson, est-elle incapable de comprendre la vie. Si l'esprit construisait la détermination et l'ajoutait à la matière, on n'aperçoit pas pourquoi cet esprit, capable de déterminer par ses concepts une matière indéterminée, serait incapable de réduire, par les mêmes procédés, l'indétermination de la vie. Mais la pensée n'est jamais action, elle n'est qu'image. Ses « concepts ont été formés à l'image des solides », dont ils nous présentent « l'empreinte fidèle, ayant été clichés sur cet objet particulier » (Introd., p. I et IV). « En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière morte » (p. 225-226). Et cette dernière « a tout ce qu'il faut pour entrer dans nos cadres » (p. 239). « Elle est sur le chemin de la géométrie » (p. 237) ; elle est « lestée de géométrie », ce qui fait qu'elle retombe toujours dans le sens de la mathématique (p. 231).

La connaissance intellectuelle n'est donc pas vraiment plus active que la connaissance sensible ; et elle ne consiste, elle aussi, en somme, que dans la seule action de se mouler sur l'objet.

Mais on pourrait contester même la légitimité de la légère distinction que le système maintient entre l'idée et la perception. La perception, si nous en retranchons tout ce qu'elle tient de la mémoire, c'est à dire de l'esprit, et si nous n'en gardons que ce qu'elle nous révèle des choses, c'est à dire ce qui la constitue comme perception, n'est rien de plus, pour M. Bergson (et cela, en

Digitized by Google

quelque sorte, par définition), que la connaissance même de l'immobile, qui s'oppose à celle du mobile ; et nous avons vu que M. Bergson se représente l'immobile comme une mobilité contrainte à se répéter indéfiniment elle-même, et en qui le passé engendre le présent, ainsi qu'un principe la conséquence qu'on en déduit. Puisque la perception « pure » est une limite, et que la limite du mouvement de détermination ne peut être que la détermination pure, on ne voit pas comment l'idée pourrait ajouter quelque chose à la détermination de la perception pure : et il faut que l'idée soit, au fond, une même chose avec la perception pure, puisqu'elle est justement l'extrême du mouvement de l'esprit vers sa dissolution matérielle. C'est, du reste, comme nous l'avons dit, la thèse du premier ouvrage de M. Bergson, où le milieu extérieur est identifié, non à la perception, mais à l'idée, puisqu'il n'est que l'espace géométrique, en qui M. Bergson soutient que nous construisons tous nos concepts.

3° Critique du déterminisme de M. Bergson

On peut se croire autorisé à soutenir, d'après ces textes, que la détermination, dans la doctrine de M. Bergson, n'est ni l'œuvre de l'esprit, ni même une œuvre quelconque. Elle n'est point une œuvre, mais une chose : la réalité même de la matière, avec laquelle notre connaissance nous fait coïncider, au moins très approximativement. M. Bergson appelle cette connaissance pratique, parce qu'elle est mêlée à l'action ; mais, loin de vouloir lui attribuer à elle-même une action, on a vu qu'il en condamne explicitement la tentative. C'est que M. Bergson ne voit dans l'idéalisme métaphysique ou critique que la prétention d'assurer à l'esprit une activité spéciale, indépendante des activités vitales. Et cette activité, étrangère à la nature, le choque, comme elle a choqué tous les empiristes et tous les sceptiques. Il ne songe pas qu'on peut conserver à la pensée ce pouvoir de création en le rattachant aux nécessités pratiques, et que cela lui offrait une voie pour échapper au danger du scepticisme, sans retomber dans le réalisme même qu'il condamne par ailleurs.

Que M. Bergson, en effet, retourne au réalisme, c'est, il nous semble, ce qui ressort bien des textes cités. Et ce qui fait qu'on peut lui attribuer ce réalisme avec plus d'assurance, c'est qu'il ne peut manifestement s'en passer, et que son système,

Digitized by Google

comme nous l'avons dit, est hors d'état d'expliquer l'idée par la nature propre de l'esprit. Mais ici, comme chez M. Boutroux, la doctrine va se retourner contre elle-même : ce qui caractérise, en effet, l'autre part, la part pragmatiste, de la doctrine, comme tous les pragmatismes, c'est ce principe qu'il ne faut point prendre les mots pour les choses : or, M. Bergson vient de nous montrer que le concept, comme il est exprimé par le mot, c'est la chose même.

Si l'idée n'est qu'un mot, comment la matière peut-elle être, soit l'idée, soit même une tendance vers un état dont l'idée serait la parfaite image ? En prennant l'idée pour l'objet, on enlève à la pensée son objet.

Mais on lui enlève aussi son existence même, suivant une critique de la doctrine qui a eu déjà sa place dans l'étude que nous avons faite de M. Boutroux. La pensée n'est plus une opération de l'esprit, si elle suppose la dissolution de l'esprit dans la matière. L'esprit n'est plus pensée. Il n'y a point de raison de maintenir dans les termes une association que l'on nie dans les choses. On doit retrancher l'intelligence de la vie spirituelle, et rendre celle-ci à l'intuition, à l'instinct, aux pressentiments, à la foi. Si la pensée n'est que matière, il faut renoncer à la présenter comme une adaptatation de l'esprit à la matière.

II

L'INDÉTERMINISME DE LA DOCTRINE

Seulement, le système, ainsi qu'on vient de le dire, n'est qu'en partie dans son réalisme, et même il se présente par un autre côté comme tout nominaliste. Et c'est pour cela, sans doute, qu'il n'est point sensible à des difficultés dont il croit porter le remède en lui-même. Ce dualisme est, nous le rappelons, le trait général de l'empirisme. Tout empirisme est déterministe et nie la détermination. L'empirisme nie la détermination en niant l'idée, simple artifice, pure convention : mais, comme il prétend chercher dans l'image tout ce qui peut expliquer cette convention, il revient enfin à réaliser l'idée dans l'image. Cependant, il conserve les deux doctrines contraires comme si elles s'accordaient. C'est qu'en effet elles s'accordent, bien qu'il ne sache point comment.

Digitized by Google

L'idée n'est, ni dans les choses, ni étrangère aux choses. La pensée n'existe ni par les choses, ni sans elles. Et l'empirisme rejoint les fragments de la vérité par la contradiction : s'échappant du réalisme dans le nominalisme, parce qu'il ne peut ni comprendre la création de l'esprit, ni la nier.

Pour la comprendre, il faudrait apercevoir, comme il a été répété, que l'opposition de l'idée et des choses peut être la raison même de l'opération de penser. M. Bergson n'en a point le soupçon. Non seulement l'antinomie n'est pas, à ses yeux, la condition de la pensée, mais même, s'il interdit à la pensée l'étude de la vie, par exemple, c'est sous prétexte que l'idée et la vie s'opposent dans leurs caractères. Mais, si la pensée ne s'explique point par l'opposition de l'esprit et des choses, elle ne peut s'expliquer que par leur ressemblance. De là le déterminisme de M. Bergson, la première part de sa doctrine. Et, toutefois, le système est d'un autre côté encore plus indéterministe que l'empirisme dogmatique. Il est indéterministe à la manière de l'empirisme sceptique : il est avant tout un pragmatisme, c'est à dire un système pour qui les choses ne sont point des intelligibles. C'est ce qu'il reconnaît délibérément, on l'a vu, dès qu'il s'agit des choses vivantes. N'est-il pas vraisemblable qu'on étende cet indéterminisme à l'ordre entier des phénomènes, s'il est un moyen de répondre à certaines difficultés que le déterminisme partiel de la doctrine suscite ?

C'est ce qu'ont fait spontanément beaucoup d'esprits que la doctrine a séduits ; et il nous semble qu'elle devait entraîner spécialement dans ce sens les disciples de la première heure. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il est naturel qu'on ait vu d'abord comme un manifeste héraclitéen, parce que, si, dans ce livre, le principe d'espace et de détermination s'oppose déjà nettement au principe de durée et de changement, s'il est même présenté comme un milieu externe, cependant, l'esprit tout entier de l'ouvrage tend à faire attribuer au principe héraclitéen une réalité supérieure. Lorsqu'il est question, dans le livre, de la réalité vraie, c'est toujours de la durée qu'il s'agit : le lecteur en conclut assez naturellement que l'espace n'est pas réel ; et il ne pourrait être dès lors qu'une construction. Il fallait s'expliquer sur ce point : et, sans doute, comme on l'a établi, M. Bergson ne pouvait le faire sans atténuer son nominalisme : car l'espace ne peut être le produit de la durée pure ; et, pour l'expliquer, M. Bergson n'avait d'autre moyen que d'en faire une chose. Cependant, le pragmatisme plus radical du

Digitized by Google

premier livre répond à un besoin trop évident de la doctrine pour ne pas prolonger son influence dans tous les autres. C'est un fait que, dans tous ses ouvrages, M. Bergson tend à définir la *vraie* réalité par le mouvement. Comment expliquer cela ? Car, si l'immobilité complète n'est, à ses yeux, qu'une limite, il en dit autant de la mobilité complète ; et il semble que M. Bergson, à moins d'un parti-pris secret, ne puisse faire tort à aucun de ses deux principes d'une différence quelconque de réalité. Mais le parti-pris héraclitéen est chez lui manifeste : « Ce qu'on appelle ordinairement un fait, dit-il, dans *Matière et mémoire*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique.... L'intuition pure, *extérieure ou interne*, est celle d'une continuité indivisée » (p. 201-202). On reconnaît, dans le « fait », comme il est ici défini d'après l'acception ordinaire du terme, la « perception » qui nous a été antérieurement décrite. Mais, tandis que cette perception nous était alors présentée comme nous donnant « le tout ou au moins l'essentiel de la matière », c'est à dire comme apparentée à son objet au point de s'identifier presque avec lui, ici, c'est tout l'abîme qu'on avait mis entre la durée et l'espace qu'on nous fait apparaître entre la perception et la chose perçue. Car la « continuité indivisée », c'est la durée même, et voilà le caractère que maintenant l'auteur attribue indifféremment à l'intuition interne et à l'intuition externe, lorsqu'elles sont pures. Quand nous voyons la matière sans déformation, nous la voyons donc comme identique à l'esprit ; et ce qu'on appelait précédemment la « perception pure » de la matière, loin d'en être l' « intuition pure », en doit être, par suite, la déformation la plus radicale.

Le texte suivant est encore plus significatif, et l'opposition des deux points de vue de la doctrine y apparaît encore mieux, même dans les termes. M. Bergson a condamné, comme on l'a vu, le relativisme kantien, sous prétexte que l'entendement ne crée rien, mais se contente de dissocier et de distinguer. Peu de pages après ce texte même, il écrit cependant que, *si l'on s'en tient à la connaissance pratique* (on sait que c'est la perception et l'idée), « *le dernier mot restera à une philosophie critique qui tient toute connaissance pour relative et le fond des choses pour inaccessible à l'esprit...* Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience hu-

Digitized by Google

maine. *L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée*, n'est peut-être, au fond, que *l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle*, et s'exerçant sur *une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins*. Notre connaissance des choses ne serait plus alors *relative* à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement *à ses habitudes superficielles et acquises... La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive* » (p. 203). Nous croyons qu'on n'a jamais mieux posé le problème de la connaissance, qui résulte d'une antinomie entre l'idée et la chose, dont il faut chercher la solution dans l'action. Mais on ne peut évidemment le poser ainsi sans renoncer à identifier l'intelligence avec la matérialité, la spiritualité avec le devenir. Si l'on reconnaît que la vraie matière est le « divers de l'intuition » kantien, qu'on identifiait précédemment avec l'esprit, ou il n'y a plus de science conceptuelle de la matière, ou il y a une science conceptuelle de la vie et de l'esprit ; la détermination est partout absurde, ou partout légitime ; l'esprit crée, la connaissance est relative (par nature ou par habitude, peu importe), et l'antinomie de l'idée et de la chose n'empêche point de connaître la chose. Tout cela est en opposition directe avec les thèses que la doctrine nous a précédemment présentées.

Cependant, il ne s'agit point ici de textes que l'on puisse considérer comme isolés, et, au contraire, M. Bergson en tire lui-même une partie des conclusions que nous venons d'en déduire. En particulier, celle-ci : que l'intelligence peut fort bien avoir pour objet le divers de l'intuition immédiate, et qu'elle n'est nullement incapable de déterminer cette intuition. « Toute division de la matière en corps indépendants, aux contours nettement déterminés, est une division artificielle. *Ce n'est pas là une donnée de l'intuition immédiate, mais ce n'est pas davantage une exigence de la science ;* car *la science*, au contraire, *se propose de retrouver les articulations naturelles d'un univers que nous avons découpé artificiellement.* Bien plus, en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, *la science revient*, en dépit des apparences, *à l'idée de la continuité universelle.* Science et conscience sont au fond d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science dans ses aspirations les plus lointaines » (p. 219). « L'opération grossière qui consiste à décomposer le corps à l'infini »,... dit encore M. Bergson, « tourne le dos à la connaissance vraie,... conduit à une

Digitized by Google

impasse... La matérialité de l'atome se dissout de plus en plus sous le regard du physicien.... Des images de ce genre ne jettent aucune lumière sur le fond des choses » (p. 222). La science, dans ces pages, nous est donc présentée comme identique à la « connaissance pure », c'est à dire à la connaissance de la qualité, qu'on prétendait antérieurement étrangère à l'intelligence scientifique.

Il est vrai que cette vue, déjà moins apparente dans le second ouvrage que dans le premier, s'efface encore davantage dans le dernier. M. Bergson a cherché à nous faire connaître dans cet ouvrage la nature de la connaissance *pure*, au moins sous sa forme biologique. Or cette biologie « pure », il l'oppose nettement à la biologie « scientifique », à laquelle il reproche d'appliquer aux choses de la vie « les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute » (Introd., p. III). Et l'esprit général du livre accuse fortement cette opposition entre la science et la connaissance pure, entre le « point de vue de l'entendement » (Introd., p. VIII), ou de « l'intelligence », qui est « essentiellement tournée vers la matière inerte » (p. 224), qui est « fascinée » d'immobilité (p. 175), « caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie » (p. 179), et dont « l'œuvre » est une science toute pratique, laquelle ne pouvant agir que par l'intermédiaire de la matière inerte, envisage le reste de la réalité sous cet unique aspect » (p. 214), et le point de vue « philosophique » (p. 214 et 216) ou « métaphysique » (p. 217), qui est celui du vivant (p. 216) — c'est à dire de la qualité et du mouvement (puisque le vivant ne se distingue de l'inerte que par la durée (p. 12) — point de vue qui « dépasse » (Introd., p VI) et « transcende » (p. 218) l'intelligence et ses cadres, et où l'on n'accède que par l'instinct, « capable de nous livrer, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, les secrets les plus intimes de la vie » (p. 179), « la clef des opérations vitales » (p. 191) (1), par l'intuition, c'est à dire « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même » (p. 192), qui, par suite, sait tout, mais dont la lumière est malheureusement réduite à l'état de « nébulosité vague » par l'éclat plus vif de l'intelligence (p. 192) ; enfin, par leurs dérivés : « sympathies », « antipathies » (p. 188), « intuition esthétique (p. 192), etc.

Cependant, dans cet ouvrage même, il s'en faut que M. Bergson renonce tout à fait à l'ambition d'étendre son héracli-

(1) Cf., p. 164.

Digitized by Google

téisme jusqu'à la théorie même de la matière. A différentes reprises, à nouveau, la perception et l'idéation nous sont présentées comme des instruments de déformation, qui prêtent à une réalité mobile et vivante une apparence artificielle d'immobilité. Sans doute, on maintient que ces facultés se bornent à dissocier certains éléments du réel ; mais on croit que cette dissociation est création. Tant s'en faut qu'elles nous livrent « le tout au moins l'essentiel de la matière » : on déclare qu'elles « sont, sans doute, des abstractions ;... que le Tout dans lequel ces abstractions ont été découpées progresse peut-être à la manière d'une conscience » (p. 10) ; que,dans ce tout, « rien n'empêche d'attribuer aux systèmes que la science isole, une durée et par là une forme d'existence analogue à la nôtre » (p. 12) ; que « la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception ;... la constitution de systèmes clos de points matériels,... relative à notre science » (p. 13) ; que « les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques », sont seulement « censés immuables » (p. 30), et qu'enfin l'opposition de la matière à la vie n'est que l'opposition d'un « système artificiel » à un « système naturel » (p. 22).

Ces textes ramènent l'objection : « Pourquoi l'artifice qui réussit à la science sur le tout de la nature ne lui réussirait-il pas sur le tout plus limité de la vie, fait à l'image du premier ? (1). Si le mécanisme de la matière n'est qu'une hypothèse de notre esprit, pourquoi l'esprit ne mécaniserait-il pas aussi la vie, en la détachant de ses conditions particulières, en opérant toutes les abstractions utiles ? » Bref, le système, en penchant à nouveau vers un héraclitéisme universel, semble à nouveau se condamner à admettre, ou que le monde entier échappe aux prises de l'intelligence, ou que l'indétermination des choses n'est jamais en elles une cause d'inintelligibilité. Cependant, pas plus que précédemment, M. Bergson ne se rallie ici à aucune des deux thèses. Il ne se montre pas moins contraire à l'une qu'à l'autre, et il prétend fixer à la science et à l'intuition des domaines distincts, en traçant « une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant » (p. 216). L'opposition des intérêts de la doctrine aboutit donc à un conflit d'idées insoluble.

Dira-t-on que M. Bergson ne prête de contingence à la matière que dans son rapport à un tout inconnaissable, et que

(1) « C'est à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant » (p. 16).

Digitized by Google

cette contingence, répartie sur l'infini, disparaît pratiquement dans le détail. Ainsi comprise, la doctrine de ces textes reviendrait, en effet, au réalisme ; mais elle perdrait aussi le bénéfice de son nominalisme apparent. Or, M. Bergson, comme on l'a dit, a besoin de ce nominalisme, et nous croyons que c'est la véritable explication de ces équivoques. M. Bergson est réaliste, parce qu'il ne peut expliquer l'idée que par la matière, dès qu'il définit l'esprit par la durée pure : et cette hypothèse ne permet pas à sa théorie de la matière d'osciller beaucoup autour du démocritéisme. Mais, d'autre part, ce réalisme géométrique a contre lui toutes les raisons qui font la force d'un pragmatisme : et le pragmatisme de M. Bergson doit l'entraîner souvent à l'extrême du nominalisme, au risque de prêter à la matière même l'indétermination qu'il voulait réserver à la durée. Un jeune savant, M. Le Roy, en acceptant tous les principes de M. Bergson, a été encore plus loin que lui dans cette dernière voie : on connaît ses mémoires sur « la science et la philosophie », tout pénétrés d'un nominalisme dont M. Poincaré lui-même, peu suspect cependant de sympathie pour le réalisme, avait conçu quelque inquiétude. Nous en reparlerons un peu plus loin.

III

LA CONTRADICTION DU SYSTÈME

La doctrine de M. Bergson oscille donc entre deux systèmes inconciliables entre eux (puisqu'ils sont contradictoires, et que l'un nie toutes les thèses essentielles de l'autre), et cependant inséparables, parce que chacun des deux, pris isolément, ruine la pensée. Si l'on fait de l'idée une chose, et aussi bien une fin des choses, la fin où elles tendent dans un certain mouvement de dissolution qui leur est propre, on a contre soi l'évidence de la réalité, que le scepticisme sait bien apercevoir. Si l'on fait de l'idée un pur mot, on a contre soi l'évidence de la science, qui fait toute la force du dogmatisme. Mais, si l'on réalise enfin l'idée et le devenir aux deux extrémités de l'existence, on n'explique pas mieux comment ce qui n'est qu'un mot peut être aussi l'extrême du progrès de la réalité dans une certaine direction. Et cette thèse mixte accumule seulement les difficultés du nominalisme sur celles du réalisme. Ce qui serait connaissa-

Digitized by Google

ble n'est plus réel, n'est plus qu'un mot, et ce qui est réel n'est plus connaissable. Le problème étant d'accorder la réalité avec la connaissance, on ne le résout pas en niant l'une ou l'autre, et encore moins en les opposant irrémédiablement.

C'est ici que l'on peut voir surtout comment le dogmatisme et le scepticisme ne font qu'une même doctrine. Dire que l'idée est réelle, c'est la mettre hors du réel, puisque nous ne connaissons la réalité que sous la forme de nos impressions changeantes. Dire que l'idée n'est qu'un mot, c'est la mettre hors du réel d'une manière plus catégorique encore. Et, si l'on réunit les deux thèses, on niera simplement la possibilité de la pensée des deux manières à la fois. On voit aussi que l'échec commun des deux systèmes résulte d'une erreur commune, qui consiste à traiter l'idée, soit qu'on la nie, ou qu'on la reconnaisse, comme devant être une chose, alors qu'elle ne peut être qu'une œuvre. Ils posent en commun que le réel sensible, étant indéterminé, est inintelligible. C'est dire que, parce qu'il n'est point idée, le réel est inconvertissable en idée. Cependant, si la pensée n'est qu'une action, le contraire de la pensée sera simplement l'absence de pensée, et non pas un caractère des choses : et l'indéterminé, dans cette hypothèse, ne sera pas ce qui exclut la détermination, mais seulement ce qui ne l'a point reçue. Il est évident que l'on part d'une tout autre hypothèse, lorsque de ce fait que le réel est indéterminé, on se croit autorisé à conclure qu'il est inintelligible. On prend alors la détermination pour un caractère, et l'indétermination pour le caractère contraire. En ce sens, on dirait aussi bien que les pierres meulières ont pour *caractère* d'être inhabitées (attendu qu'on ne les habite que lorsqu'elles sont disposées en maisons). Parler ainsi, c'est prendre pour un caractère des choses le fait que nous n'en faisons pas un certain usage. Mais cette manière de parler, qui n'est que bizarre, peut être le chemin d'une autre, qui est absurde et funeste. Deux caractères contraires s'excluent, et nulle chose ne peut devenir son propre contraire, sauf en cessant d'être. Si d'être *inhabitées* est un caractère des pierres, elles ne peuvent donc servir à faire des maisons habitables. Tout semblablement, l'indéterminé a fini par être confondu avec l'indéterminable ou l'inintelligible : confusion qui entraînait le double préjudice de rendre inconcevable à la fois l'opération de penser et la chose même, définie par l'absence d'une opération inconcevable. Tel est le scepticisme que nous retrouvons au fond du pragmatisme de M. Bergson ; et il résulte

Digitized by Google

donc toujours de ce qu'on méconnaît que la pensée est une véritable action.

IV

M. BERGSON ET LES SYSTÈMES

Evidemment, c'était l'intention de M. Bergson de défendre enfin ce principe. Mais il y a deux manières de le faire, et il ne semble pas que M. Bergson ait choisi la meilleure. L'histoire nous apprend, en effet, comme nous l'avons dit, que l'importance du principe a été soupçonnée de tout temps, ce que l'on peut apercevoir dans la manière même dont on pose universellement le problème philosophique. M. Bergson a critiqué cette manière de le poser, et il trouve (1) que les systèmes ont eu tort de s'absorber dans la discussion des rapports de l'idée et de l'image, la vraie question, à ses yeux, étant de savoir si la connaissance, soit par idée ou par image, est *pure*, c'est à dire adéquate au réel, ou seulement relative à notre action. Mais, en vérité, les deux problèmes sont pleinement identiques, si l'on va jusqu'au fond des choses. Si M. Bergson rapproche l'image de l'idée, c'est parce qu'il définit la perception « pure » par des caractères précisément identiques à ceux de l'idée. Et la question, pour lui, naturellement, est, dès lors, uniquement, de savoir si la perception-idée correspond à la réalité indéterminée que lui révèlent les « données immédiates de la conscience ». Mais la tradition, lorsqu'elle oppose la perception à l'idée, ne distingue sous ces mots rien autre chose que ce que M. Bergson oppose sous les noms de « données immédiates » et de « perception ». Et la question qu'elle pose est aussi la suivante : l'idée atteint-elle le réel ? ou la connaissance des choses par idées n'est-elle qu'une connaissance plus ou moins pratique, mais de nulle valeur spéculative ? C'est le problème même posé par M. Bergson.

Or on connaît les réponses.

Toute une grande école de philosophes a soutenu que les *choses* sont pensables *parce qu*'elles sont, d'une certaine manière,

(1) *Matière et mémoire*, p. 14.

Digitized by Google

l'œuvre même de l'esprit. Cette école a donc cru que la connaissance est une action, sans cesser, pour cela, d'être pure ou exacte. Au contraire, elle serait exacte et pure précisément parce qu'elle est active et que les choses connues ne peuvent jamais être pour nous que des choses faites. C'est le relativisme.

A cette thèse s'oppose la thèse commune de l'idéalisme et du scepticisme. L'idéalisme imagine que, pour que les choses soient déterminables, il faut qu'elles soient déterminées et que nos idées nous révèlent leur essence même. Il est manifeste que, dans cette hypothèse, le réel n'est pas connaissable ; car il n'est pas idée. Admettre que le déterminé seul est déterminable ou pensable, c'est nier qu'il puisse y avoir une pensée pure ou vraie. Qu'est-ce donc que notre pensée ? C'est une pensée asservie à certaines nécessités extérieures ; c'est une pensée plus ou moins pratique, qui sert ou réussit plus ou moins. La pensée pure est hors de toute cette pensée-là. Tels sont les principes de l'idéalisme, et tel en est le terme naturel. Il y est devancé par le scepticisme, qui développe ces idées avec plus de conséquence, parce qu'il tient, en principe, que les choses ne sont point pensables. Il admet donc sans difficulté que, n'étant point idées, elles soient exclues de la vraie connaissance, et que la connaissance soit purement pratique, et nullement spéculative. On voit que, dans ces deux doctrines, la connaissance pratique devient une connaissance inférieure, et que le caractère qui lui assurait l'exactitude dans la première hypothèse le lui enlève dans la seconde.

Cette seconde thèse se révèle semblable à elle-même à travers tous les systèmes, incapable de modification et de progrès véritable au cours des temps : sous sa forme métaphysique, elle consiste toujours à opposer une connaissance d'idées, qui n'est qu'un pur néant de connaissance, à une connaissance mélangée d'éléments sensibles ; mais elle se sauve ordinairement du néant qui la menace en faisant l'hypothèse que la détermination mathématique est une détermination tout idéale et toute logique, alors que c'est une véritable détermination des choses : ce qui lui permet de rattacher au moins à son principe une véritable science du réel. Sous sa forme empirique, elle consiste toujours à opposer une intuition sensible pure et exempte de détermination à une connaissance déterminante : et cette intuition serait encore un pur néant de connaissance, la forme vide de la succession et du mouvement, si l'on n'avait soin de lui prêter un certain rythme stable, qui va la rendre connaissable, d'abord,

Digitized by Google

comme perception, et, bientôt même, comme idée. Les deux doctrines sont identiques l'une à l'autre (parce qu'elles ne consistent qu'à nier la connaissance), et identiques à elles-mêmes au cours du temps, parce qu'une thèse si purement négative ne peut changer de contenu.

L'autre thèse est, au contraire, en continuel progrès. Introduite dans la philosophie par la formule d'Anaxagore et la révolution socratique, elle avorte d'abord, et favorise même la dissociation de la connaissance en une métaphysique théorique (plus ou moins appuyée à la mathématique) et une physique pratique (1). Mais la révolution cartésienne est un effort vers l'unité de la connaissance par l'expulsion d'une connaissance *pure*, désormais regardée comme toute verbale, à qui l'on substitue une connaissance *faite*, qui doit trouver, dans des *hypothèses*, à la fois l'évidence qu'on demandait à la connaissance pure et la portée d'une connaissance pratique. Malheureusement, cette réforme considérable est à nouveau compromise par l'idéalisme persistant du cartésianisme. Descartes ne voit aucune difficulté à soutenir, à la fois, que la science est œuvre de volonté, recherche d'hypothèses, et que ses symboles correspondent à des essences, qui existent hors de l'opération qui les crée. Et cette contradiction conduit à nouveau la philosophie à la dissociation de deux connaissances, une métaphysique et une physique, avec la même équivoque sur la véritable place de la mathématique, tour à tour rapportée à la connaissance pure ou à la connaissance d'expérience. Enfin paraît Kant, dont c'est le mérite de restituer définitivement la mathématique et la physique à l'expérience, de définir cette science d'expérience par l'action de l'esprit, et de rapporter à cette action la totalité de la connaissance, qui, suivant lui, ne peut jamais être que relative, et exclut, par sa nature même, à la fois toute connaissance pure métaphysique et toute connaissance pure sensible. Nous répétons qu'à nos yeux le problème de la philosophie moderne ne consiste qu'à donner leur plein sens à ces formules, où se résume tout le progrès de la pensée, en les dépouillant de l'enveloppe idéaliste dont elles n'ont pu se débarrasser même chez Kant.

Telles étant donc les deux manières bien différentes de comprendre le caractère pratique du savoir, il est facile d'apercevoir que le pragmatisme de M. Bergson se rattache à la première.

(1) Voir p. 23.

Digitized by Google

M. Bergson avait commencé par écrire un livre où la science (le langage) était opposée à une réalité que nous connaîtrions en dehors d'elle. Cependant, on ignorait ce qu'était au juste pour l'auteur cette science, symbolisée un peu sommairement par lui dans l'espace homogène. Dans un second ouvrage, la science devient l'action, et cette théorie, chez un penseur de cette valeur, est faite pour susciter une grande espérance. Mais le livre nous réserve une double surprise : lorsque l'auteur approuve cette science, elle n'est action que de nom, intuition de fait ; mais souvent il la condamne, et c'est toujours lorsqu'elle est active et qu'elle substitue son « artifice » aux « articulations naturelles de l'univers » (1). Ainsi, la vraie science est dans l'intuition. Ce n'est pas la vraie science qui est active, c'est l'erreur. Et la vraie science est, à nouveau, inactive, contemplative, identique à son objet, comme dans l'éternelle métaphysique.

Si le point de vue de M. Bergson était le vrai, toute l'évolution de la pensée humaine perdrait son sens. Ce serait vraiment une « impasse », puisque toute cette évolution tend à justifier l'idée que la connaissance est tout entière action. M. Bergson se soustrait à cette tradition de progrès ; mais il se rattache à cette tradition immobile, qui, dans l'idéalisme, dans le scepticisme, et jusqu'au sein des doctrines de Descartes et de Kant, méprise la connaissance pratique, et fait de la vraie connaissance une pure contemplation. Ainsi, tandis qu'il condamne l'évolution philosophique dans son progrès continu, il la justifie d'une autre manière dans son erreur éternelle. Lui aussi met la connaissance du réel hors de l'action, ce qui le ramène à une science naturelle toute métaphysique, et ce qui devrait le conduire, en morale, soit à condamner l'action comme une erreur et un esclavage de l'esprit, soit à l'abandonner à l'instinct.

SECTION IV

Réforme du pragmatisme

Nous croyons qu'on ne peut échapper à ces conclusions, si l'on r'admet que toute connaissance est l'action de déterminer les choses mêmes. La première conséquence de ce principe, c'est

(1) V. p. 107.

Digitized by Google

que nous ne connaissons notre propre être, soit par intuition ou de toute autre manière, que dans notre action de déterminer les choses. La seconde conséquence en est que, dans la synthèse qui constitue le savoir, c'est la détermination qui vient du sujet et qui résulte de sa nature, et l'indétermination qui vient de l'objet, et qui résulte de sa nature, non pas sans doute considérée en soi, mais en tant qu'opposée à celle du sujet (car le semblable peut s'opposer au semblable). Justifier sommairement ces idées, ce sera terminer notre critique du pragmatisme qui défend les thèses contraires, et dégager en même temps les principes les plus généraux de la doctrine que nous exposons.

I

LA PERCEPTION

Si la connaissance est une action, il faut distinguer cette action de son résultat, et, d'abord, de l'image. Nous avons déjà posé les principes de cette distinction en montrant que l'image sensible est elle-même notre œuvre, le résultat de notre action (1). Notre vie sensible, comme nous l'atteignons le plus immédiatement, ne se réduit pas au *connu* sensible, c'est à dire à des images : elle nous apparaît aussi dans l'action de vivre en général, dont la forme la plus constante est cette action de prudence et de prévoyance qu'on appelle *connaître*. Connaître, c'est assimiler, c'est s'alimenter. L'action proprement dite, c'est l'emploi des connaissances, la réaction aux excitations qu'elles nous communiquent. Mais on ne peut la distinguer, ni dans sa *nature*, ni dans ses *mobiles*, de l'action même de connaître ; et agir par prévoyance, c'est bien encore agir par besoin. Ces deux formes d'action sont, en revanche, différenciées par leur *objet* : c'est autre chose de moudre son grain et de manger son pain. L'activité de prévoyance peut être incessante ; l'activité d'utilisation est nécessairement discontinue. De là entre elles cette autre différence capitale, que, si la fin des actions particulières se trouve dans la satisfaction des besoins particuliers, la fin de l'action de connaître n'est que dans la satisfaction du besoin général que l'être vivant a de connaître, pour être à même de

(1) Liv. II, chap. I, sect. III, p. 39, et sect. IV, III et V.

Digitized by Google

satisfaire le plus possible à tous ses besoins particuliers. Ce qui est utile dans nos facultés de connaître, ce sont ces facultés mêmes, et non pas leur emploi particulier. Percevoir une couleur, par exemple, c'est bien agir, c'est fixer et faire exister sous forme de couleur, comme il a été dit, ce qui, sans nous, ne serait point couleur ; et cette action, qui, totalement soustraite à la volonté, est devenue la facilité naturelle et héréditaire d'un organe, nous est utile, en ce sens que nous tirons avantage d'être clairvoyants : cependant, nous percevons une infinité de couleurs qui ne nous apportent aucun renseignement utile. Profitant de nos diverses facultés de percevoir, nous accomplissons, de même, une infinité d'actes de perception qui n'ont aucune utilité en eux-mêmes et s'expliquent seulement par la fin générale de la faculté. L'instrument ne sert pas toujours ici à sa fin propre, qui est l'utilisation des choses ou la préservation de l'être vivant : c'est qu'il faut que son activité s'étende beaucoup au delà de la satisfaction de sa fin propre pour qu'il puisse même y suffire. Nous ne voulons *voir*, par exemple, que pour apercevoir certaines choses utiles ; mais, si nous n'étions capables d'en apercevoir beaucoup d'autres, nous ne pourrions apercevoir même celles-là. Ce que l'on dit des images simples et primitives, on le dira des images composées. Et il faut reconnaître le caractère relativement désintéressé de ces connaissances par rapport à l'action proprement dite.

Le danger serait d'aller plus loin, et de les prendre, soit toutes, soit même quelques-unes, pour la trame même de la réalité intérieure, qui serait ainsi image, et non pas action. « Les données immédiates de la conscience » sont, pour M. Bergson et pour M. James, par exemple, une trame d'images confuses ; l'action n'apparaîtrait qu'ensuite pour fixer et détacher sur cette trame un dessin précis, le dessin des *objets*. Le donné, pour eux, ce n'est donc point l'action ; et c'est ce qui les conduit à exclure de l'esprit pur l'intelligence active et à distinguer la connaissance pure de la science. Nous croyons que le donné immédiat est action, ce qui nous conduit à rendre l'intellectualité à l'esprit, à supprimer la connaissance « pure », ramenée au rang d'une connaissance active dégradée, à réduire l' « intuition », soit au souvenir, soit au pressentiment, soit enfin, à quelque diminution de la connaissance claire.

Il faut reconnaître qu'une connaissance sensible qui précèderait la *connaissance* distincte *des objets* devrait être confuse et

Digitized by Google

chaotique, suivant la pensée des pragmatistes, et que la conscience primitive, si l'on devait croire qu'elle pût *sentir* sans *percevoir*, devrait ressembler au mirage incohérent du rêve, plutôt qu'à la tension de la volonté vers des fins précises. Mais l'évolution n'a pu créer d'abord une connaissance sans objet, pour en tirer ensuite une connaissance d'objet. La première *sensation* produit la première *réaction*, le premier mouvement. Le mouvement livre bientôt le premier *objet* dans l'empêchement du mouvement. Les premières sensations ont dû être les sensations liées à des mouvements utiles ou nécessaires ; et la réaction était immédiate : c'étaient, par suite, des sensations discontinues, interrompues, sans doute, par de profonds sommeils, comme celles du fœtus ou du nouveau-né. La sélection et l'usage ont fixé la faculté si précieuse et l'ont affinée, si bien qu'elle ne tardait point à percevoir, non plus seulement la sensation qui demande une réaction immédiate, mais même les sensations momentanément inutiles du même genre. Si la faculté, en effet, est utile en elle-même, elle doit se développer pour elle-même, et indépendamment de ses effets momentanés utiles. Or, elle pouvait et devait se développer de deux manières, et, si l'on peut dire, quantitativement et qualitativement. Elle perçoit *plus*, c'est à dire plus souvent, et, finalement, au moins par quelques organes, continuement, sauf les intervalles de sommeil, où persiste et revit une forme de l'existence primitive, et qui s'expliquent peut-être moins par le besoin de repos (car la sélection l'aurait pu faire disparaître, s'il eût été nuisible, et créer un organisme continuement actif dans toutes ses parties, comme il l'est dans quelques-unes), que par l'inutilité presque générale de l'action nocturne dans un monde composé en majeure partie de clairvoyants. En outre. la faculté perçoit *mieux*, c'est à dire non seulement plus intensément, mais plus longuement, ce qui conduit les perceptions identiques à se rejoindre, à travers les intervalles de temps qui les séparent, et à se renforcer les unes par les autres, comme le mouvement d'une pierre qui tombe accéléré par l'action continue de la terre. Ainsi, cette mobilité, ou durée, cette « continuité mouvante » d'images, du reste interrompue par le sommeil, dont les pragmatistes font l'essence de la conscience, n'est pas primitive et immédiate, et elle n'exprime que la défense d'un être naturellement et primitivement inerte ou médiocrement mobile, à qui les conditions externes de sa conservation ont fait un besoin de l'action et du mouvement. Il ne change que pour se

Digitized by Google

conserver, et il est mobile pour rester autant que possible immobile. Ce n'est pas la vie qui marche, le milieu qui l'arrête. Du moins, la vie ne marche que par imitation et adaptation ; et c'est, en réalité, le milieu qui marche et la vie qui l'arrête, du moins le plus qu'elle peut. Ces sensations, qui se diversifient à l'infini, en même temps qu'augmente la richesse de la perception et de la mémoire, cette variété incroyable d'états continus, n'est pas le donné, le primitif ; elle n'exprime pas l'essence du sujet, mais seulement les caractères qu'il a revêtus pour s'adapter à l'objet, à une infinie variété d'objets.

On dira peut être que, dans la mesure où cette variété continue d'impressions n'est liée qu'à l'activité même des organes, elle est déjà donnée dans la conscience première du nouveau-né, dès qu'il est impressionné par les choses, et qu'ainsi cette variété est bien la donnée immédiate de la conscience, sinon dans l'espèce, au moins dans l'individu. Il est plus probable que l'activité même des organes laisse d'abord insensible une conscience neuve qui semble bien ne s'éveiller aux sensations que par leurs services. Mais enfin, si même la première connaissance de l'enfant était véritablement le chaos de sensations qu'on suppose, il ne s'en suivrait point, par conséquent, qu'elle fût, dans sa source, étrangère à l'action. Et, lorsque l'enfant, par l'action, dégagerait, de ce chaos de sensations, la perception des objets et de leurs rapports, il ne ferait que retrouver en elles les effets de l'activité discontinue qui, à l'origine, les a créées une à une. La première conscience, en tout état de cause, est distincte et discontinue. L'immédiat n'est ni continu, ni confus. Mais il y a, dans l'être, une tendance à retenir le plus qu'il peut de ce qui l'entoure, pour le faire sien ; et c'est ainsi qu'il arrive à retenir l'infini, que l'on va prendre pour sa propre nature. Sa vraie nature, à lui, c'est de déterminer et d'unifier, ce qui est une même chose avec faire sien. Il détermine, c'est à dire qu'il fixe ce qui est mobile, comme il est fixé lui-même ; il unifie, c'est à dire qu'il ramène à soi la multiplicité des impressions qu'il éprouve, en cherchant autant que possible à supprimer leurs différences. Tel il apparaît déjà dans la perception, dont « l'intuition immédiate » des pragmatistes n'est, comme on le voit, que la forme confuse.

Digitized by Google

II

LE CONCEPT

Cependant, la distinction qu'ils font entre une connaissance perceptive et une connaissance plus pure est parfaitement fondée. Bien plus, ils ont raison de voir, dans la connaissance perceptive, une connaissance qui nous asservit aux choses et nous modèle sur elles, et de placer la liberté dans une autre connaissance. Et il est bien vrai encore que, si la connaissance perceptive est tout engagée dans l'action, l'autre connaissance, artificielle et peut-être même artistique dans son origine, mérite bien, comparativement, le nom de spéculative. Mais cette connaissance supérieure est la connaissance par idées, et c'est à elle qu'il faut attribuer réellement, et la puissance libératrice, et le caractère spéculatif que les pragmatistes attribuent à l'intuition immédiate. C'est elle qu'il faut opposer, avec toute la tradition rationaliste, à la fois, à la perception et à toute intuition, en prenant garde seulement de ne pas la définir d'une manière qui prête à l'esprit la détermination de ses symboles et transforme la liberté et le jeu en contrainte barbare.

Nous avons déjà posé antérieurement les principes de ce que nous allons dire ici (1), et nous en tirerons au prochain livre les conséquences les plus importantes.

L'animal a donc appris à *percevoir* une infinité de couleurs, d'odeurs, d'impressions à tous moments changeantes, mais seulement en vue d'en percevoir un nombre infime qui le servent. Puisqu'il ne regarde qu'à leurs services, il doit en dédaigner le plus grand nombre, et, comme les autres le servent toujours à peu près de la même manière, elles doivent demeurer pour lui comme si elles ne changeaient pas. Ainsi, l'utilité lui livre le monde, mais l'utilité va l'empêcher de l'apercevoir. Il ne considère que ce qu'il a voulu faire, et il néglige ce qu'il a fait. Son esprit purement pratique donne aux choses l'uniformité et l'immobilité des besoins au bénéfice desquels il les perçoit : toujours pareilles en nature, indépendantes du temps, elles

(1) Livre II, chapitre I, principalement, section VI : II et conclusion. Voir aussi précédent ouvrage, part II, liv. III. ch. IV, III, et ch. V, IV.

Digitized by Google

forment pour lui comme le scénario d'une pièce monotone où un petit nombre de confidents viennent indéfiniment fournir la même réplique aux mêmes interlocuteurs. C'est cette âme intéressée qui va l'assujettir à son œuvre, et il se perdra lui-même pour ne vouloir connaître que soi dans les choses. L'animal est livré à ses perceptions, auxquels réplique, suivant le cas, soit un instinct, soit une habitude acquise, mais presque toujours un mouvement automatique. Le cheval de manège courant après une botte de foin pendue devant ses naseaux et qu'il chasse devant lui par le branle même qu'il donne au manège, l'abeille et le papillon s'exténuant à la mort contre la vitre claire, les êtres d'instinct de tout genre ne croient qu'au général et ne croient point au particulier. Il faut que la botte puisse être atteinte et la vitre traversée, parce que le mouvement permet d'atteindre, *en général*, ce qui est proche, et parce que le diaphane, *en général*, c'est l'air. Toute l'évidence de la sensation ne peut rien contre cela. Et ils se brisent à leur propre besoin immuable qui a imposé sa fixité à une nature changeante. L'esclavage de l'animal, c'est qu'il s'est ainsi, par la perception, aliéné de lui-même. La permanence qui lui appartient, il la prête aux choses. Mais, par un retour inévitable, la mobilité des choses, qu'il n'a pu détruire, l'entraîne à réagir toujours dans le moment et à vivre comme un éphémère. Il se donne aux choses, et il devient chose ; et, tandis qu'il les fait vivre inutilement de la vie qu'il perd, il se condamne lui-même à vivre et à mourir comme elles à chaque moment du temps. Voilà l'esclavage dont la pensée nous libère.

On ne cesse de dire que la pensée a pour objet le général. La vérité, c'est qu'elle a le général pour œuvre et qu'elle ne l'a plus pour objet. Son objet propre, comme l'avait aperçu un philosophe contemporain (1), est le particulier. L'homme n'est pas le seul être qui connaisse le général ; il est le seul qui connaisse le particulier. Le propre de l'homme, c'est de connaître que tout est particulier, et que le général n'est qu'un de ses besoins. Comme nous ne sommes qu'un ensemble de besoins stables qui ont cherché à fixer les choses, et que notre connaissance des choses est l'œuvre même de ces besoins, nous ne connaissons rien qui ne participe un peu de nous- mêmes, et ce n'est pas une erreur complète que de prêter quelque généralité aux choses. Mais le terrible courant, que nos sens ont capté là où son cours était le moins rapide, n'a qu'un peu ralenti son allure dans les canaux

(1) Rauh, *Rev. de Métaph.*, nov. 1907 : *La conscience du devenir.*

Digitized by Google

où nous l'avons dérivé. Il les a pliés à sa pente, et c'est tout le flot de l'infini qui nous traverse dans les frissons, les sonorités, les aromes, les contacts et les éblouissements où nous vivons. L'animal se mêle au torrent, et il en est emporté. L'homme s'en retire sur l'aile du mot ; et, puisque le général des choses (c'est à dire ce qui correspond, en elles, au besoin d'un être qui dure) est désormais fixé pour lui dans cet artifice, il faut bien qu'il sache que les choses, hors de lui, sont particulières, et que le général est son point de vue, mais non pas une chose. L'important, dès lors, pour lui, c'est seulement de trouver le point de vue général, c'est à dire avantageux à sa *personne*, duquel il considérera tout fait particulier. Il s'agit de soumettre le fait particulier à la généralité qu'il est lui-même. Les rôles sont désormais renversés. C'était un éphémère soumis à une nature éternelle ; c'est maintenant un œil éternel embrassant les choses mobiles sous un point de vue stable. L'animal est déterminé par le général à agir pour des raisons circonstancielles ; l'homme est déterminé par le circonstanciel à agir pour des raisons générales. L'animal réagit au passé avec son présent ; l'homme réagit au présent avec son passé. L'animal est un être qui passe au milieu d'un monde qui dure ; l'homme est un être qui dure au milieu d'un monde qui passe. Et c'est parce qu'il dure qu'il connaît le monde comme particulier, tandis qu'un être qui passe ne peut le connaître que comme général.

Cette distinction capitale entre la perception et l'idée, qui est tout le fondement de la liberté humaine, doit naturellement échapper à toute doctrine qui admet, suivant le point de vue de l'animal, que le général est une chose, et non une œuvre. Et il n'est pas étonnant qu'une doctrine de ce genre, qui méconnaît toute la signification de la pensée, conduise toujours enfin à nier la pensée. Dans les ouvrages pragmatistes, par exemple, le langage nous est constamment présenté comme une faculté qui commercialise, en quelque sorte, la conscience individuelle, et qui fait les êtres semblables les uns aux autres. La vérité est que le rôle du langage, c'est d'exprimer l'individuel, le particulier. Le mot n'est point général en ce sens qu'il exprimerait le général des consciences humaines ; il est général en ce qu'il exprime le point de vue général d'un individu sur le particulier. Ce point de vue est toujours à redécouvrir, puisque le monde se renouvelle incessamment. Chaque jour, chaque heure, chaque expérience menace une loi de la science : la plus générale est à la merci du fait le plus

Digitized by Google

particulier. C'est que nous n'avons pour règle que le fait : c'est là notre titre d'hommes. Mais, si l'on peut dire cela des lois, combien plus justement le dira-t-on des mots ! Tout homme qui parle refait le langage, en l'orientant dans le sens de son expérience. Rien n'empêche, évidemment, que le point de vue de l'individu, s'il est commode, ne se généralise ; et c'est ce qui permet à des hommes différents de parler à peu près la même langue et de se comprendre les uns les autres. Le mot se généralise, comme le précepte moral, comme la loi scientifique, qui font l'union des hommes sans la poursuivre, lorsqu'ils répondent aux commodités les plus étendues des esprits. Mais prendre cette généralité pour le caractère essentiel du mot, ce n'est pas seulement prendre l'effet pour la chose même, c'est méconnaître la nature même du mot. Le mot exprimerait donc une communauté préexistante des consciences humaines ; il refléterait la généralité ; il ne la créerait pas. C'est la thèse idéaliste éternelle : le mot est une image, il n'est point une œuvre. Non : le mot ne peut être *primitivement* un moyen de communication ; car il faut d'abord qu'il crée tout ce qu'il communique. Le langage des mots nous invite à refaire le monde : il nous propose de substituer des hypothèses à des choses. C'est pour cela que l'animal ne l'entend pas : il n'a pas assez de chimère dans l'esprit. L'animal comprend très bien cette forme de langage qui n'est véritablement qu'un moyen de communication, le langage naturel, et il le parle souvent avec nous presque aussi commodément qu'avec ses semblables. C'est parce qu'il n'y a rien de commun entre ce qu'il éprouve et ce que nous désignons par des mots que nos mots lui sont sans usage, même lorsqu'ils traduisent des besoins qu'il partage avec nous. Dire que le langage nous commercialise, c'est donc confondre le langage humain avec le langage naturel ; c'est juger du rôle des mots par l'usage des commères. Sans doute, le mot devient un lien, mais d'abord il isole. Avant de lier les personnes, il faut qu'il crée la personne, l'individu.

Le mot crée la personne précisément par l'artifice de fixer, comme il a été dit, la généralité de notre être dans un symbole chimérique, qui doit empêcher désormais cette généralité d'être jamais prise pour une chose. Nous voilà donc libérés de la dépendance des choses par une sorte de jeu.

Mais la liberté n'a de prix que par la puissance ; sans la puissance, elle n'est qu'un mot. L'être vivant ne cherche, en somme, qu'à vivre, et le jeu de l'esprit était sans avenir, s'il n'eût été au fond plus pratique que son occupation sérieuse. L'excès de

Digitized by Google

sérieux conduisait l'animal à prendre ce qui le sert dans les choses pour la réalité des choses ; et, cherchant à les soumettre, il s'était mis au contraire dans leur dépendance. Pour réparer cette erreur, il fallait, sans doute, qu'un trait de fantaisie et de rêve vînt modérer dans une espèce la fureur d'attention ordinaire de l'animal à ses fins pratiques. Mais la vie ne pouvait manquer de tourner vers l'action la faculté désintéressée qui la libérait miraculeusement. Les perceptions sont telles ou telles, mais les points de vue n'ont de limite que la fécondité de l'esprit. Toute apparence peut donc nous servir, si notre esprit découvre le point de vue qui nous la soumet. De là notre curiosité au détail : c'est le désir pratique de tout généraliser ; c'est le désir de tout humaniser : c'est l'effort d'un animal qui veut employer tout ce qu'il éprouve à une réaction qui le conserve ou qui l'accroît.

La connaissance sensible et la connaissance rationnelle sont donc toutes deux des actions. Mais elles n'en diffèrent pas moins profondément l'une de l'autre : la première est une action qui tend à asservir l'être vivant et à l'aliéner de lui-même ; la seconde le rend à lui-même ; elle lui donne conscience de son œuvre et de sa puissance, et elle lui permet de les étendre indéfiniment. On ne dira jamais assez combien la liberté et la pensée, que les pragmatistes opposent, sont, en réalité, liées l'une à l'autre. L'apparition de la pensée a produit ce miracle naturel : *un être chargé de se faire à lui-même, à chaque moment, son instinct.* Mais, en créant cette liberté, la pensée créait l'inquiétude. L'homme seul s'inquiète de vivre, parce qu'il est le seul être chargé de sa vie ; et l'inquiétude morale elle-même n'est que le poids dont l'opprime le sentiment que sa destinée dépend à chaque moment de l'exactitude de ses généralisations. L'animal attend que le jeu de l'habitude constitue automatiquement en lui les connaissances qui détermineront ses réactions. L'homme ne peut s'en remettre à l'habitude de lui fabriquer des idées, qui sont des chimères. Il doit se faire ses idées à ses risques et périls, aller à la vérité par l'erreur. Ainsi, le caractère pratique de la pensée se confirme à la fois dans les services et dans les souffrances que nous lui devons.

Digitized by Google

III

L'INSTINCT ET L'INTUITION

Il est facile maintenant de porter un jugement sur l'instinct et l'intuition, auxquels le pragmatisme attribue, comme on l'a vu, une valeur exceptionnelle.

I

L'instinct ne peut être distingué en nature des autres réactions automatiques où l'être vivant témoigne de son expérience personnelle ou héritée de ses relations stables aux choses. Et c'est avec raison que le langage courant désigne du nom général d'*instinctive* toute activité qui n'est pas réfléchie.

L'intuition peut être rapportée, suivant les cas, à l'intelligence, à l'instinct ou à la perception. Il existe assurément une intelligence intuitive. La généralisation ne se présente pas toute faite à l'esprit ; mais elle germe à la manière des choses vivantes ; et le germe peut même contenir une abondance dont le fruit ne tiendra pas les promesses. Rien n'empêche que cette intelligence intuitive se manifeste directement dans l'action. Et c'est alors surtout que l'on parlera volontiers d'une connaissance qui transcende l'intelligence. La vérité, c'est que nous confondons alors, à nouveau, l'intelligence avec le mot, et la faculté avec son instrument ordinaire. La nature vraie de l'intuition apparaît en ce fait qu'elle se montre toujours incapable de susciter rien de grand dans une conscience où des actes répétés de réflexion et de généralisation effectives n'ont pas été préalablement produits. La pensée, comme toute action, suppose un effort. Cet effort devient plus facile par l'exercice. Cette spontanéité intellectuelle, que nous appellerons intuition, n'est alors que le résidu de la réflexion, à laquelle nous avons l'habitude de l'opposer. C'est une disposition à bien penser, créée par la pensée même, et qui peut ensuite, soit favoriser, soit même suppléer l'activité qui lui a donné naissance.

En un deuxième sens du terme, « intuition » désigne une impulsion automatique, qui peut toujours être ramenée, soit à l'instinct, soit surtout à l'habitude. Cette intuition, de nature

Digitized by Google

grossière, peut, comme nous le verrons par son rôle moral, imiter l'intuition intellectuelle. Elle en diffère, cependant, comme l'intelligence perceptive diffère de l'intelligence créatrice, comme une disposition à répéter, d'une disposition à créer. C'est la forme de connaissance animale subsistant dans une intelligence humaine.

Enfin, on peut entendre par intuition ce que la conscience saisit d'elle-même hors des formes de la perception et de la généralisation. C'est ce que les pragmatistes appellent « l'intuition immédiate ». Et nous avons vu que, sous une forme, elle n'est qu'un état de perception confus, un retour de la conscience au néant, et, sous une autre forme, un mode de l'intelligence, seule capable de connaître le *particulier* et de donner à l'être vivant le sentiment du temps et de la fuite des choses.

II

— Mais cette faculté de chimère et de jeu, dira-t-on, qui, suivant vous, est la condition de l'intelligence, le germe d'où l'évolution tirera l'intelligence en l'appliquant à la pratique, n'est-elle point, hors de son application à l'action, une autre forme d'intuition et la véritable connaissance pure qui s'oppose à la connaissance active ?

Non : cette faculté ne dut point être à l'origine une faculté proprement intellectuelle. Il nous semble qu'on la rapporterait plus exactement à l'instinct d'imitation. Les espèces où l'individu doit plus à l'éducation qu'à l'expérience héréditaire sont peut-être plus prédisposées que les autres à l'intelligence. Les habitudes issues de cette initiation individuelle sont plus mobiles ; et la manière même dont elles s'acquièrent peut incliner un être vivant à comprendre que c'est l'expérience de l'heure qui doit déterminer l'action.

Mais l'imitation peut produire d'autres effets qui sont encore plus dignes de remarque pour la question qui nous occupe. Le signe et l'intrument de l'intelligence, c'est le symbole : un registre de l'éternel et du durable, comme l'instinct, mais indépendant des tissus, artificiel et modifiable, qui maintient et suscite l'invention de l'esprit et fournit à l'action le stimulant d'une expérience générale incessamment mise à jour. Or on peut croire que le premier symbole a été créé par l'imitation. L'imitation ré-

Digitized by Google

pétée se transforme en une sorte de besoin, qui donne un plaisir indépendant de son utilité. Etroitement apparentée à l'instinct de jeu, rien n'empêche que, dans une espèce un peu plus frivole, elle ne devienne elle-même le principal des jeux. La parodie par les gestes ou les sons, si l'espèce va debout, dispose de mains, d'une voix déliée, possède des moyens d'expression qui lui assurent une singulière action. Prêtez seulement à l'espèce l'imagination, c'est à dire l'esprit chimérique, le don et le défaut de prendre l'image, ne fût-ce qu'un moment, pour la chose ; vous avez réuni toutes les conditions de la création du symbole le plus simple. Le son parodié est répété par d'autres voix ; le geste parodié se fixe, presque à l'insu du gesticulateur, dans un dessin grossier. Ainsi se crée le signe artificiel et mobile de la chose : une image qui la contient toute pour l'imagination, mais que l'homme a faite et qu'il multiplie à volonté. L'animal qui voit son image la méprise. Le premier animal à moitié fou qui prit l'image pour la chose donna l'exemple du détachement où le germe de la pensée est contenu. La nature n'a peut-être pas voulu se donner d'autre maître qu'un poète. Et le symbolisme de jeu a probablement précédé le symbolisme de connaissance.

Il est vrai que, sous cette forme, il est sans prix et sans portée. C'est l'*utilité* de la fiction qui la développe dans le sens de la pensée ; et l'abstraction naît, le jour même où l'*intérêt* de l'image, qui tient à sa généralité, efface le plaisir désintéressé que donnait son *exactitude*, c'est à dire sa particularité. Ce qui captive d'abord l'animal dans l'image, c'est l'image, et, au terme de cette évolution, c'est lui-même et son rapport pratique à la chose. Les principes de Lamarck et de Darwin expliqueraient facilement cette évolution, qui a produit, à son terme, une révolution véritable. Avec un art admirable, qui n'est pourtant que l'utilisation du hasard, la nature tire l'intelligence de ce qui demeurait, en un sens, le contraire de l'intelligence ; elle fait sortir la création de l'imitation, le général du particulier, l'utilité du rêve désintéressé. L'image va progressivement cesser d'évoquer à l'esprit les caractères particuliers des choses, qui font leur valeur dans l'imitation, pour lui représenter leurs caractères généraux, qui font leur valeur dans l'action ; de figuration de la perception de jeu, elle va devenir figuration de la perception pratique. Ce jour-là, le sujet trouvera son stimulant et sa règle dans une œuvre qu'il fait lui-même au moyen des choses, et il sentira, par suite, qu'il dépend de lui de développer indéfiniment sa puissance, en multipliant à son

Digitized by Google

usage les meilleures images construites de l'univers. Cette évolution, cependant, est toute conforme à celles que l'histoire de la vie nous présente en millions d'exemplaires ; et elle est même, semble-t-il, plus facile à comprendre que beaucoup d'autres. Ainsi, la connaissance a pu sortir d'une disposition qui ne la contenait point, grâce à la sélection et à l'exercice, qui dégagent et poussent au premier plan, jusque dans une faculté de chimère, l'élément d'utilité d'abord invisible qu'elle renfermait.

Qu'on ne dise point que cette faculté était elle-même, malgré tout, une connaissance. L'instinct d'imiter est-il une faculté de connaître ? D'autre part, ce qui plaît dans l'imitation, ce n'est pas la chose, c'est l'imitation même ; et le plaisir qu'elle cause n'est pas le plaisir de connaître. Enfin, la faculté de symboliser s'est montrée pratique précisément par son caractère le plus chimérique, celui de prendre l'image pour la chose même, lequel n'a aucun rapport avec le fait de connaître. Il est vrai que cette faculté tout esthétique s'est elle-même développée dans un sens désintéressé par le concours de l'intelligence. Capables, et, à la fois, contraints, désormais, d'étudier les choses particulières, nous avons pu appliquer à l'observation de ces choses, lorsque l'action nous laissait du loisir, la curiosité désintéressée qui d'abord nous transportait d'aise pour leur image. L'art s'est alors formé, d'un côté, par cette observation désintéressée, et, de l'autre, par la connaissance générale des choses, que nous devons toutes deux à l'intelligence. Tandis que la pratique entraînait l'image toujours plus loin de sa forme d'imitation, comme il était naturel de chercher à utiliser cette forme même pour représenter les conquêtes de la pensée ! Ce détail que la réflexion conquiert pour l'action, et cette humanité dont elle le pénètre pour s'en servir, la faculté de chimère s'en empare, comme elle s'était emparée, chez l'animal, des conquêtes de la perception. Ainsi l'homme se fait-il un jeu digne de lui-même. Ainsi naît l'art, qui est le jeu de l'intelligence, comme l'imitation était le jeu de l'instinct. L'art est certainement une connaissance. Mais c'est une connaissance qui vient de l'intelligence et qui s'y appuie. Et ce n'est point en elle, par suite, qu'on peut apercevoir l'intuition qui précède l'intelligence ou qui ajoute à ses lumières.

CONCLUSION

En montrant ainsi que toute connaissance est action, nous croyons avoir dégagé le principe qui pourra toujours servir à

Digitized by Google

réfuter le pragmatisme. Nous reconnaissons, du reste, qu'on pourra le retrouver, dans le pragmatisme même, à travers ses contradictions. Le pragmatisme méconnaît la nature de l'intelligence, mais il en prête tous les traits à l'intuition. Tandis que M. Bergson, par exemple, déprécie l'intelligence sous le nom de *perception*, qui n'est point le sien, il lui emprunte, en réalité, tous ses caractères pour en doter l'*esprit*, qu'il veut mettre à sa place. Il définit l'esprit par la durée pure ; mais il veut que cette durée demeure, en même temps qu'elle passe. Il le définit par la connaissance pure, « le souvenir pur, inextensif et impuissant » (*Matière et mémoire*, page 152), qu'il oppose à la connaissance active. Mais il veut pourtant que la durée pure, qu'il identifie avec ce souvenir, soit « agissante », qu'elle soit une force, une « exigence de création ». Enfin, il définit l'esprit par l'indétermination ; mais il veut que cette indétermination soit, en même temps, liberté, puissance de produire des effets déterminés : et peut-être lui attribuerait-il quelquefois, comme on l'a vu, jusqu'à la détermination même. Une succession qui est permanence, une impuissance qui agit, et une indétermination qui détermine, voilà les violences d'idées par où les caractères de l'intelligence sont rendus à une réalité qui sans cela menace de se perdre dans le néant. Et l'antinomie du sujet et de l'objet, dont on cherche vainement à débarrasser la philosophie, reparaît dans le sujet même, conformément à la tradition de tous les monismes, sous la forme de la contradiction Nous répétons que nous voyons dans cet illogisme du système moniste un des traits qui lui font le plus grand honneur. M. Bergson a raison de soutenir que nous sommes à la fois permanence et succession, détermination et indétermination, puissance et impuissance. Il nous révèle ainsi que la logique est incapable d'expliquer la réalité. Est-ce donc que la réalité est hors de l'intelligence ? Non, car, dans cette hypothèse, l'intelligence serait elle-même hors de la réalité. La seule solution du problème est que l'intelligence est action, c'est à dire synthèse, et que la logique n'est elle-même qu'une part de l'intelligence.

M. Le Roy a tiré des principes de M. Bergson une philosophie de la science à laquelle nous sommes fort redevables. En le lisant, comme en lisant M. Bergson, il nous semble souvent retrouver, dans ses formules, l'expression même de notre pensée. Il admet que « c'est le savant qui... fait l'ordre et le déterminisme, qu'il imagine reconnaître dans les choses » (*La science et la philosophie, Rev. de Mét.*, 1899, page 513) ; et il relè-

Digitized by Google

ve le « rôle immense joué dans la détermination expérimentale de la vérité par la libre activité de l'esprit » (page 514). Suivant lui, « les faits mêmes sont des choses faites » (page 515), « la science est une ruse de l'esprit pour conquérir le monde » (p. 514) : « loin d'exclure et de contredire la liberté de l'esprit, elle la postule » (p. 716). Nous citons des formules qui correspondent exactement à nos propres vues. Cependant, M. Le Roy se rallie, d'autre part, à toutes les théories de M. Bergson que nous avons trouvées si incompatibles avec ces formules. Il est, en même temps, très nominaliste et très réaliste, hostile à tout transcendentalisme ; il définit l'abstraction par le choix (p. 382) ; il confond l'idée abstraite avec l'image des objets : « un objet de l'expérience familière, dit-il, est déjà une abstraction » (p. 387). Sur la nature de la réalité intérieure, indéterminée et qui fait la détermination ; sur celle de la réalité externe, déterminée pour s'opposer au sujet, indéterminée, pour permettre son œuvre, mais dont les parties isolées restent, même alors, déterminées (puisque l'abstraction n'est qu'un choix), mêmes théories, il nous semble, que chez M. Bergson, d'où résultent les mêmes difficultés. Dans l'impossibilité où nous sommes de discuter en détail, malgré son grand intérêt, la doctrine de M. Le Roy, nous voudrions, au moins, tirer de ses Mémoires une pensée qui montre combien le pragmatisme y devient conscient de son principe, où nous voyons toute sa faiblesse. « Le seul principe que la raison avoue dans le gouvernement de ses actes, dit M. Le Roy, c'est la loi de non-contradiction » (p. 543). Et la signification qu'il attache à cette déclaration nous semble bien ressortir du texte suivant : « Peut-être me reprochera-t-on de n'avoir pas distingué le *rationnel* du *logique*. Mais je ne puis arriver à comprendre ce que certains dénomment la raison : faculté de synthèse intuitive primordiale et souveraine, qu'ils opposent à notre faculté d'analyse, comme aussi d'ailleurs à notre pouvoir d'élaboration empirique » (p. 550-551). Ce que M. Le Roy déclare ne pouvoir comprendre, c'est, comme on le voit, le relativisme, en tant qu'opposé, en même temps, à l'idéalisme et à l'empirisme. C'est, en d'autres termes, une doctrine qui fait de l'antinomie de la raison le problème à résoudre. Et cette déclaration nous fait mieux comprendre comment le pragmatisme de MM. Boutroux et Bergson, auquel celui de M. Le Roy s'appuie, ne parvient point à résoudre un problème qu'il déclare ne pas même apercevoir.

Si ces philosophes n'ont pas résolu la difficulté, il faut leur savoir gré d'avoir assuré la condition de sa solution, en repre-

Digitized by Google

nant, après deux mille ans d'interruption, la tentative inachevée d'Epicure. L'enseignement de ces deux maîtres, plus encore, peut-être, que leurs livres, a conduit une foule d'esprits au sentiment que l'idéalisme doit disparaître, si l'on ne réussit à l'établir sur d'autres bases. Il ne m'appartient pas de décider ce qu'il reste dans cette philosophie de leurs belles leçons, et je n'en ai pas moi-même une claire conscience. Comme leurs lumineux esprits avaient laissé en dehors de la recherche le problème même des rapports de la connaissance et de l'action, il y avait, dans cette spéculation, une lacune que d'autres pouvaient chercher à combler. Mais cette nouvelle philosophie de l'action était impossible, s'ils n'avaient établi auparavant une philosophie de la nature dont la fécondité est inépuisable.

SECTION V

Le pragmatisme hors des systèmes. — Critique de Nietzsche

Cette philosophie de la nature, qu'ils ont les premiers exposée sous une forme systématique, offre cependant de grandes analogies avec celle que Nietzsche a présentée dans les fragments philosophiques dispersés de ses ouvrages, et c'est un devoir de justice que de faire une place, dans l'histoire du pragmatisme contemporain, au philosophe à qui la postérité en rapportera sans doute au moins le germe. Historiquement, son œuvre, postérieure à l'ouvrage principal de M. Boutroux, se place, au contraire, tout entière avant le premier livre de M. Bergson ; cependant, d'un point de vue critique, il est avantageux pour nous de l'étudier seulement à cette place. La pensée de Nietzsche se retrouve tout entière dans le pragmatisme contemporain ; mais elle s'y retrouve sous une forme beaucoup plus explicite que dans ses ouvrages mêmes. L'étude isolée de ces fragments philosophiques épars nécessiterait, en explications et discussions, tout un livre spécial. D'excellents critiques n'y ont aperçu que désordre et confusion (1). Nous croyons qu'il n'est pas de pensée plus une : mais c'est surtout dans les conséquences de cette pensée, comme

(1) Par ex., M. Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Alcan, Paris.

Digitized by Google

le pragmatisme contemporain nous les fait apercevoir, que l'unité s'en révèle à nous. Ayant relevé et rapproché, dans les divers ouvrages de Nietzsche, tous les fragments relatifs à la philosophie de la connaissance, nous avons été frappés de voir comme à ce substantiel recueil d'idées, sans interprétation, sans retranchement et sans retouche, le pragmatisme contemporain donnait le sens le plus clair et le plus cohérent. Il nous semblait qu'un génie prophétique eût résumé en quelques formules, vingt ans avant notre époque, les thèses où toute la pensée contemporaine s'alimente ; et nous admirions que précisément l'auteur se fût attribué le don de prévenir aux besoins philosophiques de la génération qui devait le suivre. Il nous suffira de présenter à peu près tel quel ce résumé au lecteur, pour lui faire comprendre à la fois la valeur de la pensée de Nietzsche et sa faiblesse, ce que nous n'aurions pu espérer du même exposé, si nous l'avions introduit dans ce livre à la place qui lui était assignée par la seule chronologie des systèmes.

En signalant ces rapports, nous ne prétendons, bien entendu, que procéder par la voie la plus commode à la critique d'un système qu'il ne nous est point permis de laisser de côté ; nous sommes loin de penser à diminuer l'originalité d'aucun système contemporain. Il semble bien que la pensée de Nietzsche et le pragmatisme systématique se soient développés dans une complète indépendance mutuelle. Nietzsche ne paraît pas avoir connu les philosophies de MM. Renouvier et Boutroux, dont les noms mêmes ne se trouvent nulle part mentionnés, à notre connaissance, dans ses œuvres. D'un autre côté, la philosophie de M. Bergson révèle son indépendance à l'égard de Nietzsche à des signes manifestes. Toute cette part de la doctrine de M. Bergson que l'on peut rattacher au démocritéisme, ou au réalisme en général, et qui constitue, comme nous l'avons vu, à peu près la moitié du contenu de cette doctrine, est, non seulement étrangère, mais même contraire à la pensée de Nietzsche. C'est le seul terrain du pragmatisme qui est commun aux deux auteurs ; mais, même sur ce terrain, des différences marquées subsistent entre eux. Ainsi, le même nominalisme conduit Nietzsche à nier le libre-arbitre, et M. Bergson à l'affirmer ; Nietzsche tire de ce nominalisme la condamnation de toute religion, et M. Bergson une doctrine que beaucoup d'esprits religieux regardent avec faveur. Nous montrerons, sans doute, que ces différences sont tout apparentes, et que la pleine logique des doctrines les ferait disparaître. Mais les inconsé-

Digitized by Google

quences des doctrines font aussi partie des doctrines ; elles en constituent fréquemment l'originalité principale : nous révélons souvent mieux le tour de notre esprit dans ce que nous voulons prouver que dans ce que nous prouvons en effet. La philosophie de M. Bergson diffère donc de celle de Nietzsche en partie par le fond et en partie par les tendances. Mais, ces réserves faites, nous croyons qu'il sera très utile à la fois à la connaissance de Nietzsche et de M. Bergson et à l'appréciation de tout le scepticisme moderne de relever les ressemblances qui existent entre ces deux philosophies : et on devra les juger précisément d'autant plus significatives qu'elles exprimeront un accord moins conscient et moins volontaire.

Nous présenterons la philosophie de Nietzsche dans son évolution, comme celle-ci ressort de l'ordre de publication des ouvrages, et nous en diviserons l'exposé en faisant connaître successivement la pensée de l'auteur sur les trois questions capitales suivantes : 1° problème de la vérité ; 2° problème de la causalité et du libre-arbitre ; 3° signification de l'histoire de la philosophie.

I. — VÉRITÉ

Nous laissons parler l'auteur : « Le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes » (1) : la faculté de connaître aussi est le résultat d'une évolution (2), nullement une faculté première. Elle dérive de l'action. Le langage, la logique, les mathématiques ne sont qu'un ensemble de fictions que nous avons prises pour des choses (3) ; le monde n'est que *notre* monde, c'est à dire notre erreur (4). Les principes des mathématiques, et spécialement les notions de nombre et de grandeurs constantes, supposent qu'il y a dans le monde de l'homogène, de l'identique, bref des *choses*, des *corps*, alors qu'il n'existe qu'un devenir, les *corps* et les *choses* n'exprimant que notre manière spéciale de réagir au devenir, « son rapport avec nous, en ce qui concerne le plaisir et la peine ». L'erreur qui sert de base à notre science se révèle jusque dans cette science même, par la contradiction de nos hypothèses, qui tendent à tout solidifier (théorie atomique), avec les résultats de l'observation,

(1) *Humain, trop humain* (publié en 1878), 2 ; trad. fr. (édit. du *Mercure de France*), p. 21.
(2) Ibid.
(3) Ibid., 11.
(4) 16.

Digitized by Google

qui nous présente un monde mobile jusque dans le dernier détail. Les lois du nombre ne sont applicables qu'au monde que nous avons fait (1).

La conséquence de ces principes, c'est que la véritable science n'est pas la science commune. La science commune n'est qu'une construction nécessaire à la vie, à l'action. La vraie vérité est en dehors de cette fiction. La véritable réalité est ineffable, parce qu'elle ne connaît point de *distinctions*. Même ce que nous appelons un *fait* est une construction. Notre vie « n'est pas une série de faits et d'espaces intermédiaires vides, c'est un courant continu » (2). « Le langage est un « danger pour la liberté intellectuelle. Toute parole est un préjugé » (3). Le concept, les idées d'*objet*, de *chose*, ne représentent qu'une erreur utile qui s'est fixée (4). Le principe de toute la logique est dans l'illusion qui prend le semblable pour l'identique ; la logique exprime le triomphe des « êtres qui ne voyaient pas très exactement... sur ceux qui voyaient les *fluctuations* de toutes choses » (5). « Nous ne faisons qu'opérer avec des choses qui n'existent pas, avec des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles... En réalité, nous avons devant nous une continuité dont nous isolons quelques parties » (6). Les fictions dont nous nous servons sont des conditions de vie, mais « la vie n'est pas un argument ; parmi les conditions de vie, pourrait se trouver l'erreur » (7). La connaissance n'est que prudence et crainte : le connu, le familier n'inquiètent pas ; l'étranger, le nouveau inquiètent. De là, le besoin de ramener le nouveau au connu (8). En définitive, le besoin de vérité n'est que le besoin de soumettre l'être à la volonté, de le réduire en notre puissance (9).

C'est ce que Kant n'a pas compris. A cette question : « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? » il répond, en somme : « Au moyen d'une faculté ». C'est une *virtus dormitiva*. La question n'est pas de savoir comment

(1) P. 18 et 19.
(2) *Le Voyageur et son Ombre* (publié en 1880), 11, p. 221.
(3) Ibid., 55.
(4) *Le Gai Savoir* (publié en 1882), 110.
(5) Ibid., 111.
(6) Ibid., 112.
(7) Ibid., 121.
(8) Ibid., 355.
(9) *Zarathoustra* (publié en 1884), p. 160.

Digitized by Google

s'expliquent les jugements a priori, mais la croyance en ces jugements : car ils pourraient être faux, tout en étant tenus pour vrais. La vérité est même qu'ils sont faux, mais pratiquement indispensables (1). Et justement les jugements les plus faux en général sont pour nous les plus indispensables : tels les jugements qui ramènent le monde aux déterminations logiques et au nombre (2). Il n'existe même pas de matière (3). « La physique elle aussi est un instrument pour interpréter et accommoder le monde, et non point une explication de l'univers. Expliquer, c'est chercher à voir et à toucher » (4).

Toute idée n'est donc qu'un mensonge. Le devenir seul est réel (5). Tout ce qu'on n'a cessé d'appeler « essence » n'est qu'un néant : ce qu'on appelait « apparence » est la véritable réalité (6).

Ces divers textes pourraient faire penser que, aux yeux de Nietzsche, la vérité vraie peut du moins être atteinte, à condition qu'on se dégage des fictions de la vérité pratique, pour pénétrer jusqu'au « courant continu », jusqu'à la « continuité indivisible » de la vie. C'est l'opinion de M. Bergson et le fondement de la distinction qu'il établit entre la science et l'intuition immédiate. Jusque dans le dernier ouvrage de Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, dont la composition n'est qu'à peine légèrement antérieure à la publication du premier ouvrage de M. Bergson, on retrouve les mêmes principes qui orienteront ce dernier philosophe vers cette distinction. Le monde extérieur, dit Nietzsche dans ce livre, n'est que notre construction : or c'est avec les « formes et procédés » de ce monde, que nous nous représentons le monde intérieur (7). Ainsi, M. Bergson parlera de la corruption du temps pur par l'application que nous y faisons des formes de l'espace externe. — Et la suite du texte de Nietzsche appelle encore la comparaison avec M. Bergson : la pensée logique, dit-il, n'est qu'une pure apparence ; la réalité consciente n'a rien à voir avec cette « fiction tout à fait arbitraire, réalisée en séparant du processus général un seul élément,

---

(1) *Par delà le Bien et le Mal* (publié en 1886), 11.
(2) Ibid., 4.
(3) Ibid., 12.
(4) Ibid., 14.
(5) *Le Crépuscule des idoles* (publié en 1888) : « la Raison de la philosophie » : 1-2.
(6) Ibid., 6.
(7) *La Volonté de Puissance* (publié en 1901, écrit en 1888-1889), tome II, 261.

Digitized by Google

en soustrayant tous les autres éléments » : « arrangement artificiel en vue de s'entendre » (1). Cependant, là s'arrête l'accord des deux pensées, et, contrairement à l'opinion de M. Bergson, Nietzsche estime que la réalité intérieure est entièrement inconnaissable : « pour la percevoir, tous les organes subtils nous font défaut » ; ce que nous en connaissons, c'est encore ce que nous en avons fait (2).

C'est une de ces différences dont nous avons dit qu'elles sont capitales au point de vue des *tendances* de ces deux esprits, sans être cependant fondamentales. La philosophie de Nietzsche est un scepticisme déclaré. Elle commence par cette formule, que rien de ce que l'on croit connaître n'existe, et elle conclut sur cette formule, que tout ce qui existe est inconnaissable. M. Bergson semble n'être jamais sceptique qu'à contre-cœur. Toute une part de sa doctrine constitue un dogmatisme absolu : c'en est la part démocritéenne, celle qui identifie l'esprit avec la matière. Mais, jusque dans cette autre part, qui est sceptique de principes, et où il distingue si complètement la réalité vraie de la réalité connue, la tendance dogmatique de son esprit, cependant, se révèle encore, et, de l'ineffable même, il fait un objet de livre et de discours. Nous avons dit que cette contradiction apparente exprime une profonde vérité. Il est vrai que la chose n'est point idée ; et c'est pour cela même qu'elle est connaissable. Mais cela est vrai au même titre pour la chose externe et pour l'expérience interne, puisque nous ne connaissons qu'une seule expérience et que la notion même d'extériorité est notre construction. Ainsi se justifie le principe dogmatique : que le monde externe et le monde intérieur sont également connaissables d'une parfaite connaissance. Aussi approuvons-nous M. Bergson de n'exclure de la connaissance aucune part de la réalité. Seulement, ce dogmatisme est fondé chez lui sur des principes qui devraient le lui faire condamner. Le principe du véritable dogmatisme, c'est que l'antinomie de la pensée et des choses explique l'opération de la pensée. M Bergson, avec tous les sceptiques, croit que cette antinomie rend la pensée impossible. Vainement imagine-t-il, pour sauver la pensée, que l'antinomie serait supprimée aux deux limites extrêmes du mouvement de l'esprit. Il ne supprime ainsi l'antinomie, comme nous l'avons vu, qu'en supprimant, soit le sujet, soit l'objet ; c'est à dire soit

(1) Ibid.
(2) Ibid., 263 et 265.

Digitized by Google

en ramenant l'esprit à la matière, soit en retranchant de l'objet tout ce qui lui permet de tomber sous nos prises. Et il ne la supprime, en outre, qu'à des limites tout idéales : si bien que, dans la limite du réel, la vraie connaissance reste impossible. En effet, l'antinomie est donnée : et, lorsqu'on n'y voit pas la justification de toute connaissance, on est contraint d'y voir la condamnation de toute connaissance. C'est ce dernier parti que prend Nietzsche ; et telle est la justification de son scepticisme radical. Sur ce point, la différence entre Nietzsche et M. Bergson n'est donc pas dans les principes mêmes, mais dans une rigueur différente à suivre le développement des mêmes principes. Nietzsche suit la logique de l'erreur jusqu'à son terme. M. Bergson la sacrifie au sentiment d'une vérité plus profonde ; et, comme les conditions du réel ne permettent pas la connaissance telle qu'il la définit, il préfère la réaliser hors des limites du réel plutôt que de la déclarer impossible.

On trouvera dans d'autres textes de *La Volonté de Puissance* un développement singulièrement précis des idées précédemment exposées de Nietzsche sur le caractère pratique des catégories et de toute logique (spécialement 261-273, 276-279, 282-285). On comprend que la force et la cohésion de ces textes aient pu faire attribuer à cet ouvrage posthume, par quelques critiques, une valeur si particulière. Nous croyons pour notre part que l'ouvrage, dans l'ensemble, est incapable d'ajouter rien de véritablement nouveau aux précédents ; et il en fixe seulement les vues philosophiques avec une plus grande netteté. Il faut, toutefois, excepter de ces remarques deux morceaux de l'ouvrage (275 et 294), où se fait jour une idée philosophique absolument inattendue et si contraire au reste du système qu'il conviendra de la réserver pour un examen spécial.

II

CAUSALITÉ ET LIBRE ARBITRE

Nous pourrions ramener la théorie de Nietzsche sur la causalité et la liberté, comme elle se développe, avec une admirable continuité, à travers la suite de ses ouvrages, aux deux propositions suivantes : 1° ce qu'on appelle liberté n'existe pas : la liberté n'est qu'un concept formé pour la pratique, comme les concepts d'idée ou de vérité, et avec ces concepts mêmes : c'est l'Idée

Digitized by Google

revêtue de réalité et d'action. 2° Proposition réciproque : ce qui existe n'est qu'un chaos auquel ne convient pas plus le nom de liberté que celui de détermination.

On reconnaîtra là comme les pendants des deux thèses constitutives de sa canonique : *le connaissable n'est pas réel ; le réel n'est pas connaissable.* Et on ne tardera point à apercevoir que Nietzsche ramène ici encore le pragmatisme à la logique de ses principes sceptiques, mais en le privant peut-être des inconséquences qui le font retourner, ailleurs, à la vérité contre la logique même. Voici la forme qu'a prise le développement de ces idées dans l'esprit de Nietzsche d'après la chronologie des ouvrages.

La pensée de Nietzsche est encore indécise dans l'ouvrage de 1878. A la vérité, après avoir fait remarquer (1) que, dans le rêve, la cause supposée des impressions ressenties est régulièrement une construction de l'imagination résultant de ces impressions même, il insinue que cette logique du rêve nous révèle sans doute le procédé primitif de toute induction : pendant de longs siècles, la première explication venue était la bonne. Nous retrouvons bien ici la thèse purement pragmatiste : l'explication, c'est à dire l'idée, qui explique et fait comprendre, n'est qu'une invention de prudence, pour nous débarrasser de l'inquiétude de l'inconnu, pour ramener le nouveau au familier et à l'accoutumé.

Seulement, dans cet ouvrage, Nietzsche semble admettre que l'explication, qui était *construction* aux origines de l'intelligence, est devenue simple *découverte* avec le progrès de cette faculté. Cela s'indique déjà par la distinction qu'il établit, dans le morceau même cité, entre « nos fonctions rationnelles et intellectuelles » et les « formes primitives du raisonnement » (2). Mais cela apparaît surtout dans le morceau 111 où il caractérise cette opposition de la manière suivante. Chez les peuples primitifs, « il y a manque absolu de toute conception de causalité *naturelle.* Si l'on rame, ce n'est pas la rame qui meut le navire, mais ramer n'est qu'une cérémonie magique par laquelle on contraint un démon à mouvoir le vaisseau... Toute la nature est... un énorme composé de *caprices*... Aucune conclusion que quelque chose sera de telle ou telle

(1) *Humain, trop humain,* 13.

(2) Trad. franç., p. 55.

Digitized by Google

façon, *doit* arriver de telle ou telle façon ; ce qu'il y a de presque sûr, ce qui est objet de calcul, c'est *nous :* l'homme, c'est la *règle*, la nature, l'*absence de règle* » (1). Dès lors, il s'agit, par des prêts, des offrandes, des contrats, d' « *imposer une loi à la nature* » (2), de *déterminer* et d'enrôler la nature au profit de l'homme, par conséquent, de lui *imprimer un caractère de légalité qu'elle n'a pas d'avance* » (3). A l'époque actuelle, c'est la légalité de la nature qu'on veut *connaître* pour pénétrer en elle » (4). « Plus l'homme se sent maintenant riche intérieurement,... plus puissamment agit sur lui l'unité de la nature » (5).

Dans ces textes, comme on le voit, — et cela ressort encore mieux des italiques, qui sont de l'auteur, — c'est le pragmatisme, qu'on prête aux peuples primitifs, le réalisme, aux peuples modernes : la nature nous est présentée comme d'elle-même réglée, soumise à des lois. D'où il suit que l'induction n'est point une substitution de la pensée au réel, mais une expression et découverte de la réalité même, une adéquation de la pensée et des choses. Ces idées, déjà peu cohérentes avec l'esprit général de ce livre, ne se retrouveront pas dans les ouvrages postérieurs. Elles sont intéressantes, parce qu'elles marquent, jusque chez le plus conséquent des sceptiques, ce pressentiment de la vérité du dogmatisme, qui est si fort dans le pragmatisme systématique. Il est bien vrai que le progrès de la pensée est d'une certaine manière identique avec celui du dogmatisme, c'est à dire avec le progrès de l'opinion que l'on peut connaître les choses mêmes ; et le scepticisme radical, qui place, entre les choses et l'esprit, une barrière infranchissable, n'est, en effet, qu'un retour aux formes primitives de la pensée, qui ne connaît encore que son impuissance, et non sa puissance : système qui devra toujours reconduire au mysticisme, comme il a été déjà dit. C'est ainsi que Nietzsche semble condamner lui-même, en 1878, l'évolution ultérieure de sa pensée.

Cependant, le morceau 39 du même ouvrage nous introduisait déjà dans la thèse future et essentielle de l'auteur. Comme le langage, y est-il dit, nous conduit de lui-même à croire que la pierre même est dure, l'arbre même vert, de même aussi nous rapportons à un moi substance la bonté ou la malice des actions

(1) P. 142-143.
(2) P. 144.
(3) P. 147.
(4) Ibid.
(5) P. 143.

Digitized by Google

Cette idée se précise dès le début de l'ouvrage qui suit (1). Au premier paragraphe, il nous est dit que la liberté, comme la vérité, est le fruit de l'Arbre de la vie, par où ce dernier se distingue profondément de l'Arbre de la science ; et ce rapprochement entre la vérité et la liberté est déjà toute une doctrine. Les paragraphes 9 et 11 la développent. La liberté, y est-il dit, n'est qu'une illusion, et se réduit à une puissance triomphante. « Chacun se tient le plus libre là où son *sentiment de vivre* est le plus fort ». « C'est comme si le ver à soie mettait son libre-arbitre à filer ». Mais voici comment, de cette apparence de liberté, qui n'a rien à voir avec une puissance de se déterminer soi-même, nous avons fait cette puissance ou le libre-arbitre. Il nous a suffi, pour cela, de céder à l'illusion qui crée et développe le langage. De notre vie intérieure, qui n'est qu'un « courant continu », nous avons tiré une « atomistique » de l'âme. Chaque action a été considérée par nous comme un fait isolé ; le langage la rapporte à un genre : la voilà déterminée par sa propre essence permanente. L'idée d'une cause de soi est née.

On remarquera, ici encore, comme, sur des principes communs, M. Bergson et Nietzsche ont édifié des conclusions, en apparence, au moins, contraires : de la continuité de la vie intérieure, l'un tire une preuve de la liberté, l'autre, de l'absence de liberté. Mais on aperçoit aussi que c'est du côté de Nietzsche que penche, ici encore, la logique. Nous avons cherché à montrer que le *continuum mobile* de M. Bergson n'est que le pur désordre, auquel on ne prête la liberté que parce qu'on confond celle-ci avec l'indétermination. Si Nietzsche lui refuse la liberté, c'est, au contraire, dans le sentiment très juste que la liberté suppose une puissance de détermination que l'on ne peut attribuer sans contradiction au pur devenir.

C'est ce qui est exprimé très nettement dans l'ouvrage suivant : *Le Gai Savoir*. Au paragraphe 109 de cet ouvrage, il nous est dit que le chaos est la règle des choses, et la doctrine très complexe, où l'on se méprendrait facilement, apparaît toute dans cette formule : « Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités » (2). C'est la pensée des anciens : la règle des choses est une Ananké inintelligible ; le contraire logique de l'Ananké est la liberté, qu'il faut donc concevoir comme finalité, dé-

(1) *Le Voyageur et son Ombre* (1880).
(2) Trad. fr., p. 163.

Digitized by Google

termination intelligente : en ce sens, la liberté est parente de la raison. Sans doute, on prête inévitablement la nécessité aux choses, par le seul fait qu'on leur dénie cette liberté : mais il ne s'agit que de la nécessité d'être ce qu'elles sont, indépendamment de toute loi, de toute fin, c'est à dire de la nécessité inhérente à l'indétermination même. C'est ce que nous explique encore le paragraphe 360 par la distinction entre deux formes de causalité : une causalité rationnelle, qui n'est que notre propre hypothèse, convention anthropomorphique du même genre que celle qui ferait prendre la vapeur pour un pilote ; et la causalité réelle, c'est à dire « une quantité de force accumulée, qui attend d'être usée n'importe comment à n'importe quoi » (1).

Plus significatives encore sont les formules de l'ouvrage qui suit (2). Nous en signalons tout de suite le parapraphe 22 : « Le cours de l'univers est *nécessaire et évaluable*, non pas parce que des lois y dominent, mais parce que les lois y font absolument défaut, et que chaque puissance, à chaque moment, tire sa dernière conséquence » (3). Et Nietzsche oppose cette conception de la nécessité à celle du mécanisme classique des lois de la nature, lequel « n'est pas un état de fait », mais « un arrangement naïvement utilitaire », non « pas un texte », mais une « entorse faite au sens » (4). Le paragraphe 19 reprend l'idée exprimée dans la comparaison du ver à soie : le libre arbitre, dans ce qu'il a de réel, n'est que le sentiment de la puissance, de la supériorité : c'est un fait, une nécessité, non une liberté. Mais cette puissance vient-elle à être rapportée au moi, à la synthèse chimérique de l'âme, construite sur le patron de toute idée ? Voilà la liberté constituée de la tyrannie même. Le libre-arbitre (5), c'est l'idée de la *causa sui*, l'idée d'un être qui, semblable au baron de Crac, se tire lui-même, par ses propres forces, du relatif, pour s'élever jusqu'à l'absolu. La liberté est donc chimérique. Mais la détermination ne l'est pas moins. « Le déterminisme est de la mythologie » (6). « Dans l'*en-soi*, il n'y a point de lien causal » (7), il n'y a ni cause, ni effet, parce qu'il n'y a rien de distinct, point de faits, point de choses. Idée mieux précisée encore dans l'ou

(1) P. 345.
(2) *Par delà le Bien et le Mal.*
(3) Trad. fr., p. 44-45.
(4) P. 43-44.
(5) § 21.
(6) P. 42.
(7) Ibid.

Digitized by Google

vrage qui suit (1), lequel nous ramène à la première forme de la pensée de Nietzsche, mais débarrassée de la contradiction qu'elle contenait. Notre instinct de causalité procède dans la veille comme dans le rêve : « Nous voulons avoir une *raison* pour nous trouver en *tel* ou *tel* état » (2). Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise et satisfait l'esprit..... Une explication quelconque est préférable au manque d'explication » (3). Les théologiens ont utilisé cet instinct à leur bénéfice : ils rapportaient l'acte à un libre-arbitre ; cela leur permettait de juger et de punir ; cela mettait l'humanité dans leur dépendance.

La Volonté de Puissance apporte la dernière précision à cette doctrine : le déterminisme y est systématiquement combattu (4). « Nous avons expliqué la possibilité d'*énoncer* ce qui arrive comme la conséquence d'une nécessité qui régit les événements. » En réalité, « la nécessité n'est pas un état de fait, mais une interprétation » (5). S'il n'existe point de sujet qui agisse, il n'existe point d'objet qui agisse ; s'il n'existe point de *choses*, il n'existe point de *causes*. Il n'y a dans le monde ni fatalité, ni loi : « la première introduit dans le monde une fausse contrainte, la seconde une fausse liberté ». Les choses ne sont ni soumises à une tyrannie extérieure, ni soumises à la raison. Et l'auteur reprend la formule d'un précédent livre : « Il n'y a pas de loi : chaque puissance tire à chaque instant sa dernière conséquence ». Qu'est-ce donc qui existe ? L'ineffable: « La volonté de puissance n'est ni un être, ni un devenir, mais un pathos : elle est le fait élémentaire d'où résulte un devenir et une action » (6).

La thèse célèbre de l'éternel retour (7) est, sans doute, peu en harmonie avec cet indéterminisme, quoique Nietzsche s'efforce de la présenter comme la conséquence logique de l'absence d'ordre et de finalité. Suivant lui, l'idée que le monde se renouvelle indéfiniment est, au fond, une idée finaliste : c'est, en somme, l'idée que le monde *évite* d'atteindre un but, qu'il s'interdit de retourner à son passé, qu'il possède, par suite, avec l'intention, les moyens d'éviter la répétition et de se contrôler lui-même. Mais

(1) *Le Crépuscule des Idoles.*
(2) Trad. fr., p. 150.
(3) Ibid.
(4) § 280.
(5) Tome II, p. 83.
(6) § 297.
(7) Livre IV, 1.

Digitized by Google

ces arguments ne font point comprendre que le retour éternel des choses soit possible, si les choses ne sont point soumises à une règle ; et l'on peut douter que cette hypothèse se distingue autant de l'hypothèse mécaniste que Nietzsche le suppose (1). On verrait encore à bon droit une thèse mécaniste dans cette idée de l'ouvrage que la force universelle qui constitue le monde est une « force finie, déterminée, invariablement égale à elle-même », que le monde ne possède aucune « vertu créatrice », aucune « faculté de transformation » (2). Et tout cela, nous le répétons, est peu conséquent avec les théories indéterministes antécédentes. Il semble que l'idée de l'éternel retour ait surtout séduit Nietzsche par sa valeur éducative (3) et que peut-être il l'eût acceptée, suivant sa méthode pratique ordinaire, même à titre de *pia fraus* destinée à produire de grands effets bienfaisants. C'est, à ses yeux, en effet, « la grande pensée sélectrice » (4). « Les races qui ne la supportent pas sont condamnées » : ce sont les races qui n'ont point le courage de vivre. « Celles qui la considèrent comme le plus grand des bienfaits sont choisies pour la domination » (5). Quoi qu'il en soit, l'important, pour le jugement à porter sur la pensée de Nietzsche, c'est que la thèse de l'éternel retour n'est point, *à ses yeux*, une thèse déterministe. Qu'elle le soit en fait, cela ne change rien à la signification générale et intentionnelle de la doctrine, qui est très claire : là où l'on nie l'activité créatrice de la pensée, la plus exacte logique conduit, avec Nietzsche, à nier la liberté même. Un pur phénoménisme ne peut être, sans doute, déterministe : il ne peut pas davantage être libertiste. Et cette seconde impossibilité découle de la première : la liberté ne peut être que l'*idée*, par où nous déterminons les *choses*, considérée, à son tour, comme cause et puissance. Cela paraît absurde à Nietzsche, puisque l'idée, pour lui, n'est que fiction et fantôme. Et cela est absurde, en effet, dans cette hypothèse. C'est ce qui donne raison à Nietzsche, en logique, contre MM. Bergson et Boutroux. Mais c'est ce qui lui donne tort, pour le cas où l'on pourrait établir que l'idée possède bien réellement une puissance et une causalité originales, ce que nous avons tenté de faire. Et, sur ce point encore, la vérité est dans l'inconséquen-

(1) 384.
(2) 380.
(3) 375-380. Cf *Gai Savoir*, 341.
(4) 375 et 377.
(5) 375.

Digitized by Google

ce du pragmatisme systématique plus que dans la logique du scepticisme de Nietzsche.

III

JUGEMENT SUR LES DOCTRINES

Le caractère pleinement conscient de ce scepticisme de Nietzsche nous apparaît surtout dans les jugements qu'il porte sur les doctrines. Il n'a reconnu, il est vrai, sa véritable filiation doctrinale que quelques années après avoir arrêté son système · mais ce qu'il nous en dit à partir de ce moment témoigne d'une remarquable perspicacité. *Le Voyageur et son Ombre* renfermait un éloge magnifique de Socrate, « le plus simple et le plus impérissable de tous les sages » (86) ; et le *Gai Savoir* même n'apportait guère d'atténuation à cet éloge : tout au plus, Nietzsche y reprochait-il à Socrate mourant le pessimisme de son dernier mot sur sa dette d'un coq à Esculape (340). Cependant, ce livre nous montre que, si Nietzsche ignorait encore à ce moment ce qu'il combattait, il avait, du moins, parfaitement reconnu déjà ses véritables ancêtres. L'esprit philosophique, y dit-il (110), n'enfante d'abord que des erreurs : l'homme prend ses mots pour les choses. Les Eléates révèlent le conflit latent de la pensée et des choses, mais ils restent dupes de la pensée. La vérité n'apparaît qu'avec les sceptiques. C'est ainsi que Nietzsche se replaçait dans sa tradition. Il ne pouvait, évidemment, s'y assurer sans réformer bientôt son opinion première sur l'adversaire des sceptiques, le fondateur du dogmatisme. Et la philosophie des Socratiques devient, bien vite, la cible principale de ses critiques en histoire. Le changement décisif de sa pensée sur ce point apparaît dans *Par delà le Bien et le Mal*. L'idée socratique de l'*en-soi*, y dit-il, est la cause de tout le mal de la pensée (p. 7). Dans le *Crépuscule des Idoles*, son hostilité à l'égard du socratisme acquiert un caractère violent et passionné. Le chapitre intitulé : « Le Problème de Socrate » (p. 116-124), est la plus ardente diatribe contre ce philosophe. Dans le chapitre : « la Raison de la Philosophie », il reproche à tous les philosophes de s'être appuyés sur cette maxime : ce qui devient n'est pas ; — tandis que, selon lui, « le monde des apparences est seul réel ; le monde-vérité est seulement ajouté par le mensonge » (p. 122). — Mais il « met à part, avec un profond respect, le nom d'Héraclite » (p. 126). Dans le chapitre : « Ce que je dois aux

Digitized by Google

Anciens », Platon, considéré comme un auteur décadent, antigrec, est opposé à Thucydide, « en qui la culture des sophistes, je veux dire la culture des réalistes » (nous dirions des pragmatistes), « atteint son expression la plus complète » (p. 230). Dans *L'Antéchrist*, mêmes critiques passionnées contre l'idéalisme universel des philosophes : même exception en faveur des sceptiques, « les philosophes de race dans l'histoire de la philosophie » (§ 12). Et l'on ne s'étonnera pas de retrouver ces critiques, encore accentuées, dans la *Volonté de Puissance*, le plus explicite des ouvrages de Nietzsche : la philosophie, dans les races, y est-il dit, n'a plus été, depuis Socrate, qu'un symptôme de décadence (232). Les sophistes l'emportent sur tous les philosophes postérieurs : notre culture d'aujourd'hui est « protagorique » (233). Les sophistes étaient des Grecs, Socrate et Platon « des Juifs ou je ne sais trop quoi » (234). Socrate représente un moment de perversion profonde dans l'histoire des valeurs (235) : c'est un monomane (236), un objet de dégoût pour les meilleurs des anciens (238). Pyrrhon (240), Epicure (241), voilà les héros de la pensée.

Nous croyons que l'ensemble et la suite de ces textes établit bien ce que nous avancions : que la philosophie de Nietzsche est à la fois pleinement cohérente et pleinement consciente, et qu'elle s'explique et se juge d'elle-même, lorsqu'on a fait l'étude et la critique du pragmatisme moderne. Cette philosophie n'est, en effet, que la pleine logique du scepticisme.

Cependant, il faut reconnaître, comme nous l'avons dit, dans l'ouvrage posthume de Nietzsche, l'ébauche d'une doctrine fort différente ; et les deux textes de la *Volonté de Puissance* que nous avons réservés nous orientent dans une tout autre voie que le scepticisme. Dans le premier de ces textes (275), Nietzsche se demande si la création de l'esprit n'est pas la réalité même, si l'être existe sous une autre forme que celle de l'action. Et le second texte (294), plus explicite encore, déclare que la fiction est la Vérité. Il est inutile de démontrer que cette opinion est contradictoire avec tout le reste du système, et qu'elle est la négation même du scepticisme et de l'héraclitéisme. Si tout ce qui existe existe à la manière d'une pensée qui détermine, c'est le devenir qui n'est qu'un mot, et c'est l'Idée qui redevient la chose essentielle. Il est permis de croire, que, si Nietzsche eût plus longtemps conservé la santé et

Digitized by Google

la réflexion, cette vue l'eût conduit à une seconde philosophie, où son scepticisme eût seulement servi de fondement à un dogmatisme meilleur : le dogmatisme de l'action. C'est alors à une autre tradition qu'il se fût certainement rattaché, et il eût saisi, dans l'effort de Socrate, de Descartes et de Kant, le signe d'une évolution de l'esprit dont il ne marque aucun soupçon. L'ignorance de cette évolution l'a ramené à une doctrine condamnée par le mouvement des idées : le scepticisme retrouve avec Nietzsche le même éclat dont il a déjà si souvent brillé dans l'histoire, mais il apparaît aussi marqué des mêmes signes d'infécondité, qui tiennent à sa nature même.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Conclusion sur la connaissance

I

En dehors des philosophes pragmatistes, M. Fouillée a défendu une théorie qui semble fort parente de la nôtre, puisqu'il soutient que l'idée est action et force. Il est vrai que toute idée est une force. Mais agir, ce n'est pas être une action, et, pour agir, il faut d'abord être. La doctrine de M. Fouillée concerne les effets de la connaissance, mais n'est pas une théorie sur sa nature. Quand nous disons que la connaissance est action, nous ne voulons pas dire que l'idée est la source, mais qu'elle est le résultat d'une action.

M. Henri Poincaré occupe le premier rang parmi les savants qui se sont occupés de cette question. Tous ses ouvrages philosophiques défendent cette idée que la science n'est qu'un ensemble d'hypothèses plus ou moins commodes. Dans cette idée, s'exprime le plein sentiment de la vraie méthode de la science, comme elle a été définie par Descartes et par Kant. Si M. Poincaré s'était occupé de métaphysique et de morale, nous sommes convaincus qu'il fût arrivé, sur les rapports de la connaissance et de l'action, à une théorie voisine de celle que nous présentons, et à laquelle son esprit supérieur aurait su donner des développements bien autrement intéressants que ceux qui sont dans cet ouvrage. Séparée de cette base nécessaire, la doctrine de M. Poincaré risque de rester un beau *Discours* moderne *de la Méthode* où des disciples rattacheront de médiocres *Méditations*.

Pour M. Poincaré, en effet, c'est bien, sans doute, la *commodité* qui détermine et justifie l'hypothèse scientifique, mais une commodité spéculative, une commodité de représentation. L'hypothèse est une *image arrangée* de l'univers ; elle n'est pas une *action*. Aussi semble-t-il bien que M. Poincaré soit détermi-

Digitized by Google

niste. Il croit que nos lois, tout hypothétiques qu'elles sont, et quoique réussissant seulement par hasard, nous révèlent cependant une détermination, puisqu'elles réussissent. Tout ce qu'il se permet de hasarder, c'est que cette détermination n'est pas parfaite (1). Bref, nous avons pour but de retrouver une détermination qui est plus compliquée que nos hypothèses, mais qui existe (2). C'est le contraire même de ma pensée.

On ne peut pas s'empêcher de rapprocher sur ce point M. Poincaré de Claude Bernard. Dans quelques pages d'un ouvrage classique, l'*Introduction à la Médecine Expérimentale*, Claude Bernard développe avec une force impressionnante l'idée que le doute philosophique est le résumé et le sommaire de toute la méthode naturelle (3). Mais il ajoute aussitôt, pour distinguer le savant du sceptique, que, autant le savant doute de lui-même, autant il croit inébranlablement au déterminisme universel.

Cette attitude d'esprit chez le savant envelopperait une contradiction bien singulière. Claude Bernard veut que l'expérience impose le doute. Qu'est-ce qui impose donc la certitude ? Ce ne peut plus être que l'esprit, dont les exigences s'opposent aux conditions de l'expérience. Mais comment l'esprit peut-il nous imposer de croire à ce qui n'est pas ?

Claude Bernard, dans sa théorie du doute, se réclame très justement de Descartes ; mais il lui emprunte en même temps ce réalisme métaphysique, dont Descartes avait hérité de la scolastique, et qui rend sa méthode inintelligible. Lorsqu'ils acceptent cette idée que la science est notre création, les savants montrent qu'ils ont abandonné la première métaphysique grossière de l'idéalisme, pour revenir à celle de Descartes et de Kant. Mais il reste à donner un sens à cette formule : *faire la science*, et elle ne peut prendre de sens que dans une théorie de l'action.

Pourquoi les savants n'ont-ils point poussé jusque-là ? Pourquoi la science ne rejette-t-elle pas toute la métaphysique, et, alors qu'elle déclare en fait et par ses méthodes que le rationnel n'est pas réel, pourquoi ne le déclare-t-elle point dans sa théorie ? C'est que cela ne la gêne pas ; cela ne la gêne plus : du moins, cela ne l'empêche plus de vivre (bien qu'il soit assez naturel de penser qu'elle pourrait aussi retirer quelques bénéfices

---

(1) Chapitre IX de *La Science et l'hypothèse*, p. 177-178. Flammarion, Paris.

(2) *La Valeur de la science*, chap. XI.

(1) Chapitre II, spécialement 3.

Digitized by Google

d'une logique meilleure) ; cela ne gêne que l'action. Comme action, la science rejette la métaphysique. Il faut démêler qu'elle est action pour s'en rendre compte, étudier ses origines plus que ses procédés et ses résultats. Or, ses résultats seuls l'intéressent (ses origines n'intéressent que le psychologue), et il est naturel qu'elle souhaite à ces résultats la certitude même des choses réelles. Cependant, qu'elle veuille imposer à l'action le principe dont sa propre action est délivrée : alors, on s'aperçoit que ce principe empêche l'action en général, ce qui conduit à découvrir rétrospectivement qu'il tend à empêcher l'action de la science même.

Les plus avancées des théories contemporaines qui travaillent en notre faveur sont, d'un côté, celles qui font de la science une pure construction, justifiée ou non, suivant les cas, par le réel, de l'autre, celles qui déclarent que la morale est indépendante de toute science et de toute théorie. Ce double scepticisme doit fatalement ramener au dogmatisme, comme il a fait si souvent dans le passé, parce qu'il n'exprime qu'une demi-vérité, qui ne connaît pas sa propre raison. Toute l'histoire de la spéculation n'est que l'histoire de la faillite de telles intuitions. Le système sceptique pratique sépare la nature de la raison, et l'autre sépare la raison de la nature. Il leur manque à tous deux une base critique plus générale, une critique des conditions de l'action, qui soit à la fois un système de la connaissance et une théorie de la pratique. C'est cette critique dont nous avons voulu montrer la nécessité et esquisser le plan général.

II

Si nous nous en tenons à l'expérience, nous apercevons une nature qui tient d'un attachement égal à la nouveauté et à la fixité : et c'est cette nature que nous appelons l'action. Cette constatation est la base du véritable empirisme, le donné qu'il ne faut point chercher à réduire. La nature, sous toutes ses formes, se présente à nous comme incapable de changer brusquement, et comme incapable de ne point changer dans un *tempo* quelconque. Tout être existe pour soi, par où il dure, et pour d'autres, par où il change. Et plus il sera pour soi, plus il sera pour d'autres. Plus il sera capable de conserver sa forme et ses qualités, plus il sera plastique et agissant. A mesure que les formes

Digitized by Google

se compliquent, elles sont donc aussi plus sujettes à changer ; et les êtres vivants changent plus que les minéraux dans ce qui les fait vivants, comme l'homme change plus que les animaux dans ce qui le fait homme et le plus compliqué des êtres ; cependant, cette instabilité même n'est, au fond, qu'une volonté de durer : tout ce qu'un être acquiert, il tend à le conserver, l'inutile même ou le nuisible ne s'éliminant que lentement après avoir servi ; et l'œuvre de la vie n'est qu'un incessant effort d'adaptation du passé au présent, une évolution de l'individu, dirigée par l'esprit de conservation aux prises avec les nouveautés des circonstances. C'est un équilibre approché dont les conditions parfaites sont toujours à trouver. Tels sont donc les deux caractères fondamentaux de tout ce qui existe.

En approfondissant ces caractères, l'esprit en aperçoit l'égale nécessité, puisqu'il ne peut connaître que des actions et que l'action suppose ces deux caractères à la fois. De là à prétendre que le monde est le produit de deux forces contraires, la diversité et l'unité, la mobilité et la permanence, il n'y a qu'un pas, pour un être toujours porté à croire qu'il explique les choses en leur donnant des mots : et, de tout temps, l'esprit métaphysique s'est satisfait dans cette explication verbale.

Il a été montré que cette réalisation de purs concepts est aussi arbitraire que dangereuse. Le pur devenir, idéal de réalité des sceptiques, n'est que le néant. Quant à l'unité et l'ordre, idéal de réalité des dogmatiques, ils ont toujours, si l'on parle des instruments de notre connaissance, un caractère abstrait, qu'aucune unité, aucun ordre naturels ne peuvent représenter. Car l'ordre et l'unité ne nous apparaissent, dans les êtres, que sous la forme de leurs habitudes et qualités ; et l'ordre de notre raison est un ordre absolument général et tout quantitatif. L'unité qui se réalise dans les êtres sous la forme de l'habitude, organique ou inorganique, de l'instinct, ou de la cognition proprement intellectuelle, n'est qu'une adaptation à des mouvement passés et une préparation à des modifications à venir. Elle est le fruit du mouvement et elle en est l'instrument, étant, comme toute expérience enregistrée, une disposition à l'acte, et, par suite, une sorte d'anticipation même du nouveau. Elle n'existe qu'active ; et elle n'agit qu'en se modifiant elle-même. L'unité rationnelle est, au contraire, une règle, une détermination ; elle suppose un arrêt du mouvement. Or l'expérience ne nous fait pas connaître autre chose que des tendances variables au mouvement, qui sont les diverses propriétés des choses existantes : de telle sorte que les

Digitized by Google

caractères même par où nous les déterminons sont la source de leur indétermination, qui ne pourrait venir de rien, si elle ne venait d'eux-mêmes.

Si l'unité des choses naturelles pouvait être confondue avec l'idéal rationnel d'unité et de détermination, comment expliquerait-on que, plus cette unité augmente dans les êtres, plus aussi grandisse la contingence de leur action et leur mobilité ? Il y a là une constatation qui est justement faite par les dogmatiques qui croient le plus à la rationalité de la nature et qui lui donnent, sous le nom de Dieu, le pur intelligible pour fin : comme si l'on pouvait accorder l'idée qu'un idéal *déterminé* aille se réalisant sans cesse dans le monde avec la contingence croissante des buts que les êtres assignent à leurs actions à mesure qu'ils se développent davantage ! On ne comprendrait jamais cette contradiction, si l'on ne savait que la liberté a perpétuellement servi de prête-nom, dans les systèmes, à la détermination la plus radicale, comme il sera montré au livre suivant. Lorsqu'on dit que la liberté humaine est la faculté de se décider par *soi-même*, on entend partout qu'elle est une autonomie du moi nouménal, une puissance d'agir dont les sources ne sont point empiriques, une indépendance à l'égard de la sensibilité : et, sous ces divers noms, on ne désigne jamais rien autre chose qu'une détermination parfaite. Le déterminisme est la vraie source du finalisme. Si l'on n'avait la conviction que la faculté de lier les phénomènes au moyen de symboles, de connaître les lois et de se connaître soi-même, découvre effectivement les liens et les déterminations qu'elle a seulement pour rôle d'imaginer, que, par suite, les mots, les lois et le moi lui-même sont des choses au même titre ou à plus de titres encore que les phénomènes, c'est à dire, enfin, que la connaissance est une représentation et une image, on ne pourrait jamais soutenir que, avec la faculté de connaître, une modification quelconque des rapports de la multiplicité et de l'unité s'est introduite dans l'univers au bénéfice de l'unité. Après comme avant la connaissance par idées, ce qui est donné, ce qui est réel, c'est l'infini. Cette véritable réalité ne peut être objet de science. A mesure que nos cadres de pensée s'en rapprochent, ils doivent se diviser davantage, et, à la limite, l'unité que l'esprit cherche à saisir s'est entièrement dissoute dans la multiplicité de son objet.

Comme notre connaissance tend cependant vers l'unité, nous voyons en elle un pressentiment de l'unité des choses. Mais notre besoin de l'unité se ramène à l'inquiétude de la multiplicité qui nous enveloppe ; et il témoigne seulement de notre impuis-

Digitized by Google

sance devant la puissance des choses. Nos cadres sont des barques sur l'Océan, où nous oublions l'Océan, et dont nous faisons l'univers. Faibles adaptations, pourtant, à une force infinie, qui nous accable de son infinité et toujours menace de submerger nos refuges. Plus nos connaissances sont sûres, c'est à dire universelles, moins elles concernent le détail des choses. En faisant l'hypothèse que presque rien de ce qui existe n'existe en effet, et que nos connaissances sur l'univers se réduisent à celles que pourrait nous fournir le plus simple et le plus nécessaire de nos sens, nous arrivons à des symboles de cet univers qui n'auront pas beaucoup d'emplois, mais qui, dans leur usage restreint, seront absolument pratiques et ne pourront tromper notre attente. Voilà l'idéal d'après lequel nous déterminons ensuite l'évolution de l'univers ! Et il nous semble que nous ajoutons de l'unité aux choses, lorsque nous en retranchons hypothétiquement toute la multiplicité qu'elles contiennent.

Même illusion à l'égard de notre moi : et nous nous imaginons que notre originalité d'hommes, c'est de porter en nous une unité personnelle que le reste de la nature ne connaît pas. La vérité, comme il sera mieux montré dans le prochain livre, est que le moi nous est inconnu sous cette forme d'unité. Il n'est que l'hypothèse la plus générale que nous puissions faire sur nous-mêmes, et, comme idéal, la moins utilisable. Ce qui nous importe pour l'action, en effet, ce sont nos besoins et nos intérêts particuliers. Et la volonté de réaliser en soi l'unité est une même chose avec la volonté de s'anéantir.

Connaissons donc exactement notre nature et l'originalité de notre espèce : nous ne nous distinguons pas des autres êtres par plus d'unité, mais par plus d'action, plus de plasticité ; l'unité que nous croyons trouver en nous-mêmes est seulement l'instrument que nous sommes créé pour étendre notre action. Pascal a tort de dire que la supériorité de l'homme sur l'univers qui l'écrase, c'est seulement qu'il sait qu'il en est écrasé. Nulle fierté ne pourrait venir d'un sentiment aussi humble, la conscience d'une irrémédiable impuissance. Notre fierté vient de ce que nous sentons dans notre pensée une puissance qui poura triompher de l'hostilité de l'univers, lorsqu'elle aura reçu son complet développement.

Nous ne sommes rien qu'une forme spéciale d'action, une des actions de l'univers. Il ne faut demander à cette action que d'avoir un but et la plus grande puissance possible. Toutes nos

Digitized by Google

prétentions en dehors de celle-là sont ridicules : mais celle-là n'est point vaine. Le domaine de l'univers où s'exerce notre activité peut être indéfiniment agrandi. Lorsque nous parlons de Dieu comme d'une cause explicative de l'évolution de l'univers, nous ne savons même pas ce que nous disons, bien loin que nous expliquions en effet quelque chose : mais, lorsque nous concevons Dieu comme une « limite » de notre puissance, nous tirons de nous-mêmes un idéal qui peut avoir précisément la même action sur notre volonté qu'il possèderait, si c'était un être. La réalité de Dieu a sa mesure dans notre courage.

La pensée n'embrasse pas volontiers cet empirisme radical. Elle ne se fait point à l'idée de ne pas atteindre un plan de l'univers. Elle n'accepte pas d'être une forme d'action aussi imbécile et aveugle que l'activité musculaire, et d'être intelligente par définition, mais nullement par nature. Car la pensée est l'intelligence, mais elle n'augmente en rien notre intelligence de l'univers. Elle élargit notre action, en la laissant aussi ignorante de sa source, de ses rapports avec l'ordre des choses. Elle est puissance, mais elle n'est pas lumière.

A moins que la puissance ne soit la seule lumière. Et là, sans doute, est la vérité. La lumière n'est qu'une fausse conception de la puissance, et nous ne concevons même pas réellement ce que l'on appelle explication et raison d'être. Une véritable théorie de la connaissance ne montre pas seulement la vanité de toutes les explications des choses, mais elle détruit même le goût de chercher l'intelligibilité de quoi que ce soit. Elle tourne cette ambition spéculative, condamnée d'avance, vers la recherche de la puissance, qui offre à l'homme une source infinie de satisfactions. Et elle rétablit l'accord de la spéculation et de l'action, dont le divorce a des suites si fatales, qui menacent l'humanité dans son existence même.

Mais quelles sont au juste la nature et la mesure de cette puissance de l'homme ? C'est ce que nous devons rechercher maintenant. Ensuite, nous chercherons quels buts cette puissance doit s'assigner. C'est le plan qui a été suivi dans tous les chapitres de notre livre de critique, où la théorie de la connaissance nous a toujours conduits à une théorie de la liberté, et la théorie de la liberté à une théorie de l'action.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE III

La Puissance humaine

Fatis avolsa potestas.
LUCRÈCE.

CHAPITRE I

Distinction de la contingence et de la liberté

On pourrait croire que cette théorie de la liberté est dès maintenant exposée, et qu'elle ne fait qu'un avec la théorie de la connaissance qui conduit à l'affirmation de la contingence. Mais il résulte au contraire de cette théorie de la connaissance qu'il y a une grande différence entre la contingence et la liberté. La contingence n'est que l'incommensurabilité de la connaissance avec la réalité. Cette incommensurabilité ne comporte pas de degrés, et le progrès de contingence qu'on croit apercevoir dans les choses en passant du « monde physique » au « monde organique », puis au « monde de l'esprit », n'est pas un progrès véritable de la contingence (puisque ces divisions sont l'artifice même de la connaissance), mais seulement le progrès que nous faisons dans la connaissance de la contingence, ou de l'incommensurabilité de la connaissance et de la réalité. Les *phénomènes*, qui sont notre œuvre, peuvent être dits diversement contingents, mais non pas les *choses* même, sur quoi notre action déterminante est sans influence. Cependant, nous pourrions être dupes de notre œuvre et prendre nos

Digitized by Google

commodités pour la réalité même, si nous nous en tenions aux plus vastes symboles sous lesquels il nous est possible d'embrasser les choses. Mais, dès que nous voulons arriver au détail, notre connaissance échoue : nous disons alors que les choses sont contingentes, par où nous exprimons qu'elles échappent à nos cadres de détermination. Et ce n'est point là un caractère dans les choses même, mais seulement dans notre action sur elles. La liberté est, au contraire, un caractère dans les choses, que nous définirons : le degré de leur action ou de leur puissance ; et ce caractère, bien qu'il soit relatif, comme la grandeur ou la petitesse, établit cependant entre les choses une distinction réelle, parce qu'il n'exprime point une relation entre les choses et nous, mais la mesure de la puissance des différentes choses. Elles sont donc toutes également contingentes, parce qu'elles sont toutes, au même titre, non des objets de connaissance, mais des sujets ou centres d'action ; mais elles sont inégalement libres, parce que leur action n'a pas à toutes la même étendue. La liberté existe, du fait que chaque élément de l'univers exerce sur les autres une action qui a pour objet sa propre conservation et son propre développement ; et, plus chaque élément est capable de profiter des autres, en les faisant servir à sa propre fin, plus il a de puissance et de liberté.

On comprendra mieux la différence que nous établissons ici entre contingence et liberté, en se reportant au sens primitif du terme « liberté ». Dans ce sens du terme, qui est resté celui de la meilleure langue et le seul précis, « liberté » ne s'entend pas plus par soi-même que « dépendance ». Un être ne peut être dit « dépendant », si on le considère isolément : il ne peut être « dépendant » que d'autre chose que lui-même. De même, on ne peut être « libre » tout simplement : on est « libre » à l'égard d'autre chose. Un être sera donc libre à l'égard d'un autre, lorsqu'il possèdera, au moins sous un certain rapport, une puissance supérieure à celle de cet autre ; et il sera, en général, plus libre, lorsqu'il pourra se conserver ou se développer au mépris ou au détriment d'un plus grand nombre de puissances extérieures à lui-même.

Le terme « contingence » n'exprime rien de tel. Est « contingent » ce qui échappe aux déterminations de la connaissance. On n'échappe, sans doute, aux déterminations de la connaissance que dans la mesure où l'on est action. Mais, faut-il beaucoup d'action pour faire échouer la connaissance ? La moindre action y suffit. Ce qui *se fait* est, par nature, l'obstacle infranchissable de la connaissance, laquelle n'atteint que

Digitized by Google

ce qui *demeure*. Toute connaissance est conditionnelle, c'est à dire qu'elle commence par supposer une existence fixe quelconque, pour se mettre en garde de raisonner sur ce qui passe. Elle suppose des *faits*, pour n'avoir point à raisonner sur des *actions*. Elle suppose un monde de sons, de couleurs, de mouvements, pour n'avoir pas à raisonner sur des *choses* sonores, colorées, mobiles. La contingence des choses est donc indépendante du degré de leur liberté. La liberté plus ou moins grande d'un être ne peut augmenter la contingence de sa connaissance, parce que la contingence d'un être, c'est seulement le fait que les lois qui le concernent ne tiennent pas compte de sa liberté. Supposer que le plus ou moins de liberté augmente ou diminue la contingence de la connaissance, c'est donc supposer que l'on peut plus ou moins déterminer ce qui est le contraire même du déterminable, ce qui agit, et cela est absurde.

Prenons un exemple : un phénomène « physique », lorsqu'il se produit dans un corps vivant, est-il plus déterminé qu'un phénomène « vital », supposé également actuel dans ce corps ? Tout le monde voit que cette question n'a pas de sens, et que les phénomènes, lorsqu'ils cessent d'être des hypothèses de notre pensée, pour se réaliser sous la forme d'actions particulières, sont également déterminés ou contingents, comme on voudra, les deux termes signifiant seulement et pareillement la relativité des phénomènes à leurs causes. La contingence plus ou moins grande n'est donc qu'une différence dans nos hypothèses, mais nullement une différence dans les choses. L'hypothèse est plus contingente, lorsqu'elle se réalise plus rarement ; mais la liberté des êtres n'est aucunement attachée à leur faculté de produire des actes qui échappent aux hypothèses de la science : elle est proportionnelle à leur capacité d'action. Il y a autant de liberté à jouer de l'orgue qu'à manger du veau, quoiqu'il y ait moins de contingence dans les lois de l'acoustique que dans celles de la nutrition. Connaître, ce n'est pas confisquer la puissance des choses : c'est seulement démêler les conditions où cette puissance se manifeste. La connaissance suppose donc que la puissance se manifeste, et il n'y a pas moyen d'imaginer qu'une augmentation de connaissance diminue à aucun degré la puissance de la chose, qui est précisément la matière et l'occasion de la connaissance que nous en avons. La contingence de la connaissance diminue, quand on se représente plus pratiquement des actions *possibles* ;

Digitized by Google

mais la liberté ou puissance consiste toujours à réaliser des possibles ; elle ne peut changer que si les possibles augmentent ou diminuent en quantité, mais non point parce qu'ils sont plus ou moins pratiquement représentés dans la conscience humaine.

A vrai dire, si notre connaissance, par elle-même, ne peut diminuer la puissance des choses que nous connaissons, elle peut la diminuer en donnant à notre action beaucoup plus de portée. Un être qui se contente de connaître, et de mettre les choses dans des formules, comme un pharmacien met des cadavres dans des bocaux, ne change absolument rien à la forme et à la puissance des actions dont il établit les rythmes généraux. Mais connaître est une chose, et faire la connaissance en est une autre. Une formule, une loi, un mot, ne sont que les instruments de l'acte de connaître. L'acte de connaître a toujours un but qu'il faut distinguer de ses moyens. Cette connaissance-action, comme toute action, est une adaptation de l'agent aux choses ; et nous savons que c'est une adaptation bien plus parfaite que celle qui résulte seulement de l'instinct ou de l'habitude. Elle constitue donc aussi une puissance beaucoup plus grande.

Nous venons de montrer que la contingence doit être distinguée de la liberté. Mais, évidemment, pour être distinctes en nature, elles n'en sont pas moins dépendantes dans leur existence même. Il est impossible que la liberté existe, si la contingence n'est qu'un vain mot. Ceux qui ont nié la contingence n'ont pu avoir aucune idée de la liberté : car la liberté est puissance, et quiconque croit que tout est déterminable admet que rien n'est en puissance, mais que tout est réalisé. La contingence est donc la *causa cognoscendi* de la liberté, et la liberté, la *causa essendi* de la contingence. La contingence est un caractère de la connaissance considérée dans ses résultats, et la liberté est la puissance d'agir, et, au suprême degré, de connaître. Mais, si le caractère contingent de la connaissance n'est pas aperçu, la liberté nous reste à jamais inintelligible.

Le sens de cette théorie doit apparaître principalement dans l'histoire, et avant d'en pousser plus loin l'exposition, il est opportun de jeter un regard en arrière sur les systèmes, pour comprendre les dangers qu'elle nous permet d'éviter et la signification des solutions qu'elle nous prépare à de redoutables problèmes.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Le déterminisme

SECTION I

Le déterminisme dans les systèmes

I

LE DÉTERMINISME THÉORIQUE

1° Son principe général

Le principe de toute la philosophie de la connaissance est resté jusqu'à ce jour la négation de la liberté, comme liée à la négation de la contingence. L'une et l'autre négations sont à la base de la philosophie de Platon, d'où elles passent dans tous les systèmes postérieurs. On peut même dire que la négation de la liberté reçoit chez Platon sa formule définitive dans le « paradoxe socratique », simple variante du principe idéaliste : que « toute réalité est idée ». Les deux formules se rejoignent dans le système par des intermédiaires discrets, qui garderont leur rôle de couverture à toutes les époques. La cause d'une décision que je prends, suivant l'idéalisme platonicien (1) ce ne sont pas mes muscles, mes nerfs, l'état de mon organisme. Nous pouvons compléter le texte : ce n'est pas davan-

(1) *Phédon*, 99 A et B. Voir l'ouvrage précédent, où nous renvoyons une fois pour toutes pour le plus complet développement des idées critiques de ce livre.

Digitized by Google

tage un désir, une crainte, quelque état de ma vie intérieure : car ce n'est, en principe, aucun phénomène. Un phénomène, un état passager, n'est jamais cause ; il est occasion, prétexte, condition circonstancielle. La cause doit être cherchée dans une nature durable, une Idée de la chose. Ainsi, la cause de l'apparence blanche d'un corps, c'est la Blancheur, essence permanente, nullement les conditions de sa composition ou de son éclairement. De même, la cause du vouloir, c'est l'Idée du vouloir. Cette théorie est le déterminisme même, plus ou moins habilement dissimulé. Cette essence permanente du phénomène, n'est, en effet, comme on le voit bien, que la nécessité même du phénomène arbitrairement supposée ; cependant, elle porte le nom d'une qualité, la blancheur, par exemple, et elle semble être, par suite, une cause particulière, comme le phénomène est particulier. On évite ainsi l'absurdité de dire que la cause d'un phénomène, c'est sa loi, au moment qu'il s'agit justement de savoir s'il a, comme phénomène particulier, une loi, une cause constante. De même, en matière d'action. La cause-Idée de telle action particulière aura le nom, et, par suite, en apparence, la particularité de l'action. La cause qu'on va à Thèbes, c'est l'idée d'aller à Thèbes. Mais, à condition toutefois que l'idée ne soit point un motif empirique, une représentation passagère, circontancielle, de quelque bien. Et voilà la réserve déterministe. La vraie cause d'une action, c'est celle qui la détermine absolument, essentiellement. Cela suppose, évidemment, que l'action elle-même n'est point uniquement ce qu'elle paraît être, une modalité fugitive de l'activité, un hasard, une apparence, mais une chose qui dure. L'action, qui paraît un devenir, est, en réalité, un être, l'apparition de quelque chose qui existe de toute éternité. En d'autres termes, elle n'est pas à proprement parler *action*. Rien ne *se fait* ; car ce qui se fait, comme tel, n'a pas de cause stable, susceptible de l'expliquer comme *se faisant*, c'est à dire, n'a pas de cause *vraie*. Or, tout ce qui existe a une cause *vraie*, la *vérité* étant le principe de toute existence ; et les choses sont comme il est commode à notre pensée qu'elles soient. La cause est l'*essence intelligible* du phénomène : c'est donc le noumène.

L'artifice mentionné dissimulant toutefois cette conséquence à l'auteur même, le déterminisme inconscient de sa théorie générale le conduit à son insu au déterminisme moral proprement dit, au paradoxe socratique. Lorsqu'on dit que « le mal n'est pas vraiment volontaire », on entend qu'il n'est

Digitized by Google

volonté, œuvre de volonté, bref, action, qu'en apparence. En réalité, il est nécessité. Mais un mal nécessaire n'est pas un mal, car le *mal* est l'*œuvre* d'une volonté. Il n'y a donc point de mal, en ce sens qu'il y aurait des actions fautives ; il n'y a point de mal *moral*. Notre notion de mal moral vient de notre ignorance des causes et de notre croyance à une causalité empirique, naturelle. Il n'y a de causalité que de raison, non de nature, la nature n'étant qu'apparence, et sa causalité, illusoire comme elle.

Mais est-ce qu'on fait le bien volontairement ? Platon ne traite pas la question : mais il est d'une évidence manifeste que qui ne peut faillir ne peut mériter. S'il ne dépend pas de nous que le mal soit ou ne soit pas, il ne dépend pas davantage de nous que le bien soit ou ne soit pas ; et les deux choses sont alors nécessairement le résultat d'une commune détermination éternelle.

On le voit : les termes de « bien » et de « mal » sont définis ici en dehors de toute considération de l'agent et de l'action. Ce sont des *états*. Le bien, c'est d'être l'Idée de soi-même, c'est de réaliser son Idée, ce qui veut dire (puisque l'Idée n'est jamais que la détermination) : se déterminer entièrement, renoncer à toute la part sensible, contingente, active de soi-même. Qu'on ne demande pas au critique de préciser une pensée qui ne peut l'être, de donner un contenu à un concept purement négatif. L'Idée n'est qu'un artifice de l'esprit. En nous sollicitant à devenir notre Idée, on nous sollicite seulement à renoncer à être ce que nous sommes. Et tous les préceptes de cette morale sont de pure destruction : le bien n'est que de ne pas agir, de ne pas vivre, de ne pas être. Et le mal, c'est d'être, de vivre, d'agir. C'est d'être cette apparence, qui n'est qu'une apparence, mais qui s'obstine à feindre d'exister. Il y a là, à vrai dire, une difficulté qui est le crucifiement de la doctrine. La cause de toute apparence, c'est l'Idée ; mais l'Idée *est*, et n'est pas seulement *apparence*, et ce qui fait l'apparence, comme telle, ne peut avoir son principe dans l'être. Quoique tout ait sa cause dans l'Idée, il y a donc, malgré tout, quelque chose qui existe d'une certaine manière en dehors de l'Idée. C'est un être qui n'est pas, ou un non-être qui est. Le mal, c'est d'exister ainsi, c'est d'exister à la façon d'un néant, c'est d'exister autrement que n'existe une vérité.

Cette théorie renferme, comme on le voit, sa propre réfutation ; car elle nie la liberté, la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir le bien, de faire ou de ne pas faire quelque chose, sous prétexte que chaque chose est déterminée dans son Idée ; mais ce

Digitized by Google

qu'elle appelle le mal, c'est l'apparence de l'indéterminé, laquelle, tout apparence qu'elle soit, n'est point déterminée dans l'Idée, la réalité seule ayant son principe dans l'Idée, mais non l'apparence. Parler ainsi, c'est reconnaître que l'apparence est réellement indéterminée. Or, cette apparence, c'est la sensibilité, c'est la volonté. La sensibilité et la volonté n'ont donc point de règles, ou elles n'ont que les règles qu'elles se donnent à elles-mêmes.

Cette contradiction du déterminisme est visiblement la contradiction même de l'idéalisme dont il découle. On *réalise* ce qui dure pour expliquer ce qui passe ; mais, comme ce qui dure est le contraire même de ce qui passe, on s'aperçoit qu'il ne peut en être le principe, et l'on déclare que ce qui passe n'existe pas. C'est ainsi qu'on l'explique ! Le mobile a son principe dans l'immobile : un certain caractère, dans la négation de ce caractère ! Il serait plus simple de dire que l'essence de ce qui est, c'est de ne pas être ; et, du reste, Platon le dit à peu près. Mais la réalité ne se laisse pas ainsi escamoter. Il plaît à la raison de l'appeler néant : elle conserve tous ses caractères réels sous cette humiliante désignation. Et ce qui est bien fait pour la relever, c'est que ses détracteurs eux-mêmes ne peuvent la traiter de néant sans se voir obligés de donner aussitôt de l'existence au néant même.

Platon, le premier, est donc forcé d'admettre l'existence d'une réalité dont la possibilité échappe à toute sa logique. Cette nature, qui ne *peut* exister, existe cependant, et elle tient une place importante dans son système sous le nom fort exact d'"Απειρον (Indéterminé).

Il est vrai que c'est un "Απειρον sans action, parce qu'on a pris son action pour la donner à l'Idée. Et c'est là la réserve, le préjugé idéalistes, qui assurent à l'esprit la tranquillité dans la contradiction. En somme, l'apparence sensible, considérée comme telle, n'intéresse point l'idéaliste. Elle ne l'intéresse que sous sa forme humaine, saisissable, connaissable, c'est à dire idéalisée. « Nul n'entre ici, s'il n'est géomètre » : nulle apparence ne requiert l'attention de son esprit, si elle n'est préalablement *quantifiée*, déterminée. Cette étroitesse d'esprit constitue, nous l'avons dit ailleurs, le parti-pris scientifique fondamental. Avec de meilleures méthodes, la science conserve de nos jours les théories de Platon. Nous décomposons encore l'apparence, mais, plus habilement, en éléments de quantité, et nous croyons tou-

Digitized by Google

jours que, pour l'expliquer, il n'est rien de tel que de la détruire. Il ne faut pas chercher d'autre cause de la tranquille indifférence de tant d'auteurs à l'égard du problème de la liberté. Elle est totale, partout où l'illusion idéaliste est complète. Il importe peu que l'on se dise rationaliste ou empiriste, puisque le véritable empirisme n'a jamais existé : et les déterministes les plus convaincus, à côté de rationalistes comme Platon et Spinoza, pour qui rien n'existe que l'Idée, sont les empiristes modernes et leurs disciples, les physiciens, naturalistes, sociologues, pour qui rien n'existe, sans doute, que le « fait », mais qui définissent le fait comme une Idée. Philosophes de l'une ou de l'autre confession, la réalité est pour tous la chose *connue*, c'est à dire déterminée ; et leur hypothèse de principe est que tout peut être regardé comme connu, c'est à dire déterminé. Dans cette hypothèse, non seulement le problème de la liberté ne se pose pas, mais il est même absurde.

C'est sans doute le plus beau triomphe de l'idéalisme, que cette doctrine absurde ait su tourner contre ses adversaires l'apparence même de l'absurdité, et se donner le bon sens pour complice. Mais la chose n'est que trop compréhensible. Pour l'homme d'étude, tout est objet d'étude, et la liberté même. La liberté cesse donc d'être à ses yeux une *puissance*, pour devenir un *état*, un *objet*. Or, si elle n'est plus puissance, elle n'est plus. Il constate donc qu'elle n'est pas. L'homme est libre, parce qu'il existe, et que toute existence est puissance : mais il est pensée, ou réflexion sur l'existence ; et il se demande : suis-je libre ? en même temps qu'il se demande : existé-je ? Les deux doutes n'en font qu'un seul et naissent de la même illusion : l'illusion que la réalité, comme le nouveau-né, n'a d'existence légitime qu'avec des titres et un état civil. L'homme croit qu'il légitime les objets en les pensant. Il ne voit pas que les légitimer ainsi, c'est seulement les déterminer. Aussi se détermine-t-il lui-même à son insu par le fait seul qu'il se pense, et il ne peut connaître son action sans la nier. Mais, si je suis déterminé, je ne suis pas. C'est ainsi que déterminisme et nihilisme sceptique se rejoignent. Nous avons dû le constater maintes fois dans l'autre ouvrage. Sans cesse, nous avons ramassé notre critique dans cette formule : que, si l'idéalisme est la vérité, l'existence même est impossible. Mais comment pourrait-on croire que ce qui est ne peut être ?

Les auteurs eux-mêmes ne le croient pas. Platon, ici encore, leur sert de règle. Si, dans tous les systèmes, même dans

Digitized by Google

celui d'Epicure, nous rencontrons l'affirmation de la détermination universelle, inversement, dans tous les systèmes, même dans celui de Spinoza, nous retrouvons l'affirmation de la puissance humaine. Et l'histoire du problème moral n'est que l'histoire de cette contradiction qui s'étale et qui ne veut point s'avouer. Nous avons présenté ailleurs cette histoire dans son détail. Nous chercherons ici à prendre une vue d'ensemble de la question et à ramener ainsi le problème de la liberté à la forme la plus simple possible.

2° *Evolution de la doctrine dans le temps*

Platon, le premier, donnait donc à la nature son nom d'Ἄπειρον ; mais Epicure, le premier, donne à ce nom un sens en renonçant à l'équivoque d'appeler la même chose, en même temps, être et non-être, ou, ce qui est tout pareil, de lui prêter, comme Aristote, une puissance impuissante, qui n'est en elle que par emprunt et par communication d'un autre être. Il l'appelle donc puissance et indétermination, mais en signifiant que la puissance est la liberté, que l'indétermination est la contingence, et que la nature se suffit à elle-même. Magnifique théorie. Sous le nom de pesanteur, il entrevoit même l'unité de détermination. Et il aperçoit que la détermination échoue à l'élément d'action, dont il dit très bien qu'il est peu manifeste, si l'on ne considère que la matière brute, mais qu'il apparaît clairement dans l'homme, ce grand minéral. Malheureusement, la doctrine est peu cohérente, et, si elle place l'indétermination dans les choses, considérées comme sensibles, elle restitue la détermination, sous une forme indirecte, dans leurs parties composantes insaisissables aux sens.

Les exemples de Platon et d'Epicure sont symboliques dans cette histoire ; et les doctrines, qui resteront toutes, comme celles-ci, à la fois déterministes et libertistes, pencheront, cependant, davantage vers la liberté ou la détermination, suivant qu'elles s'attacheront davantage à l'expérience sensible, avec Epicure, ou à la raison, avec Platon. Si Carnéade et Chrysippe, par exemple, ne parlent pas sur ce point de la même manière, ce n'est pas que, au fond, leurs sentiments diffèrent ; et ils sont tous deux déterministes. Mais Carnéade est sollicité par l'empirisme héraclitéen, qui est la théorie même de la *nature* de Platon, son maître ; et, de tout son poids, cette théorie l'entraîne à la liberté. Chrysippe, au contraire, quoique empiriste de

Digitized by Google

nom, est rationaliste de principes, et il ne peut croire qu'il existe « des apparences vraies » sans admettre, bon gré mal gré, que la vérité, c'est à dire la détermination, est l'essence des choses.

Mêmes rapports entre Descartes et Spinoza. Descartes est radicalement déterministe, par où il est rationaliste. Mais il tient par tant de côtés à la vie réelle qu'il ne peut s'empêcher de commencer à construire partout, dans son propre système, un bel édifice de liberté. Voici, de nouveau, la *nature* opposée à la détermination, tant de l'esprit que des choses. Par un lien qui, malheureusement, n'est point conscient, cette conception se rattache à l'idée d'une *liberté du jugement*, qu'il confond trop souvent avec l'entraînement des raisons et l'évidence objective, mais dont le vrai caractère apparaît cependant dans sa théorie de la *méthode*, laquelle ordonne à l'esprit de *créer* une vérité qui, étant, par là-même, de nous, ne peut plus être, par suite, objective et extérieure à notre esprit. Si nous rapprochons ces trois théories (de la nature, du jugement, de la méthode), nous constituerons l'empirisme le plus cohérent et le plus complet. *Le principe de l'existence est dans une puissance libre, qui manifeste au plus haut degré sa liberté en créant la science.* Mais cette formule n'est pas cartésienne, et les éléments même, comme nous venons de le dire, n'en correspondent point, chez Descartes, à des théories explicites. Simples intuitions, qui, cependant, suffisent à garder Descartes contre le déterminisme presque systématique où s'arrête Spinoza.

Celui-là est le héros de la métaphysique. Ici l'idéalisme est à sa perfection, avec le plus haut déterminisme possible. Et, toutefois, comme Platon, il faut qu'il reconnaisse encore une puissance d'agir, tout en la niant : la nature ne se laisse pas réduire à l'étendue, exprimée dans la pensée. Des modes subsistent, qui ne se résorbent pas dans la Substance.

Cette métaphysique, dont les correctifs sensualistes sont presque invisibles, est sans action ; le courant du monde moderne entraîne trop irrésistiblement tous les esprits vers la nature. Mais les voilà qui tombent dans le piège le plus dangereux, que leur tend l'empirisme idéaliste. Ce n'est malheureusement pas à l'empirisme de Descartes que Locke emprunte les arguments qu'il produit contre son système. L'expérience qu'il oppose à la réalité mathématique de Descartes, ce n'est point l'expérience indéterminée que Descartes décrivait fort bien sous le nom de *nature :* c'est une expérience déterminée, mais physiquement, et il imagine, en somme, qu'il existe une *nécessité phy-*

Digitized by Google

sique différente de la nécessité de la raison. Formule néfaste, et dont l'action a été immense. Leibniz s'empresse de s'en emparer. Accordons qu'il lui donne un beau sens, en signalant dans la détermination physique une sorte de contingence. Mais quoi ! ce n'est là qu'une intuition juste, associée à une erreur qui la perd. Leibniz voulait exprimer que la seule vraie nécessité (logique et mathématique) est, non d'expérience, mais de convention ; il voulait expliciter ce que Descartes indiquait, en somme, en appelant le jugement une volonté libre et la vérité une hypothèse. Que ne reprenait-il ces formules ! Malgré toutes ses assurances en faveur de la liberté, sa théorie reste déterministe, et il n'a fait qu'accréditer la formule de Locke en l'appuyant de son autorité merveilleuse.

Cette formule se multipliera comme par une sorte de génération. La nécessité physique produira la « nécessité naturelle », qui produira la « nécessité sociale ».

Cependant, au moins avec Hume, l'empirisme ébauche une espèce de retour à ses origines sceptiques, et, grâce à lui, l'on aperçoit alors, comme par une brèche dans l'artifice de la raison, la contingence de la nature. Il n'est pas étonnant que cette vue de Descartes ait ramené Kant précisément à la conception de Descartes. Tout en continuant à croire, par habitude, à la distinction des nécessités mathématique et physique, il professe qu'elles sont deux hypothèses également produites par l'action de notre propre esprit. Mais, comme cette théorie est chez lui beaucoup plus consciente que chez Descartes, il en voit aussi beaucoup mieux le rapport avec la théorie de la liberté : si la détermination n'est que dans la connaissance, l'action, comme telle, est libre, et la liberté, ce postulat de la vie morale, est justifiée.

Malheureusement, il conserve le principe empiriste, que la nécessité est objective. Dans cette hypothèse, la liberté ne peut plus être que la faculté d'échapper aux conditions empiriques de l'action et à la nécessité qui s'y applique. La vérité est que la nécessité, contrairement à l'illusion du XVIII[e] siècle, ne s'applique pas à l'expérience. L'action qui nous libère des conditions empiriques ne nous libère donc pas *ipso facto* de la nécessité. Et, au contraire, cette action va nous nécessiter infailliblement : car, si la nécessité n'est pas réalisée dans l'expérience, puisqu'on la croit objective, elle ne peut plus être réelle que sous forme d'Idée distincte et métaphysique. Dès lors, cette puissance que l'on nous prête de nous déterminer sans condition, et que l'on appelle le « caractère intelligible », se ramène,

Digitized by Google

en définitive, comme dans Platon, à la détermination absolue, soustraite aux fluctuations de l'expérience. Et nous ne serions libres, en ce sens, que si nous n'étions plus. Notre liberté n'est plus une puissance d'agir, mais un état : ce n'est plus une liberté, mais une libération.

La conclusion, ici encore, est déterministe, comme dans tous les systèmes. Mais l'intuition de la vérité était apparue dans ces deux hypothèses capitales, que la connaissance est une action, et que l'action est une conscience de liberté : hypothèses où nous pouvons voir un développement des théories cartésiennes du jugement et de la *nature*. L'erreur idéaliste les empêche à nouveau de triompher. Comme on veut que la nature soit *rationnelle*, on la détermine rigoureusement, et il faut toujours avouer en fin de compte que cette détermination la supprime et la transforme en Idée pure. Alors, la possibilité d'une action n'est même plus concevable.

Ainsi se présente le problème théorique de la liberté, et on voit qu'il ne change point d'aspect au cours du temps. Il naît toujours d'une sorte d'escamotage de la nature, dont le procédé est uniforme : on lui enlève toute causalité efficace : elle ne conserve alors qu'une puissance nominale, dont on ne peut comprendre aucune action ; et, tandis qu'on retire le pouvoir d'agir à ce qui agit effectivement, on le transfère à une Idée dont c'est la définition même de ne point agir. L'action devient dès lors l'absolu inintellligible, le mystère inexplicable. Epicure même doit échouer à expliquer le mouvement du monde par des atomes intérieurement déterminés une fois pour toutes.

II

LE DÉTERMINISME PRATIQUE

Mais tous ces systèmes sont des morales, et, par conséquent, des théories de l'action. Il faut montrer comment l'incohérence de leur conception de la liberté se traduit dans leur morale. Par la force des choses, nous devons retrouver ici, dans le même état d'opposition, une théorie de l'action idéaliste et une théorie de l'action empiriste.

Le principe de la théorie de l'action idéaliste est posé par Platon et se conserve sans aucune modification essentielle dans tous les systèmes. C'est ce principe que l'action doit être libérée de

Digitized by Google

l'influence sensible. On sait avec quelle force il est présenté au début du *Phédon*, et comme il y conduit Platon à condamner tous actes même communément jugés vertueux, — de tempérance, de courage, de justice, — qui répondraient à une exigence quelconque de la sensibilité. Epicure semble plus près qu'aucun autre philosophe de trouver le chemin qui mène de la nature à la raison ; mais il renonce en morale à tous ses principes, et, en fin de compte, il définit l'action raisonnable exactement comme Platon lui-même. Sur les Stoïciens, il n'est sans doute pas utile d'insister, et le moins qu'on puisse savoir de leur morale, c'est que leur théorie de la volonté *détachée* en est le centre. Nous avons longuement étudié dans l'autre ouvrage la part proprement dogmatique de la morale cartésienne, dont nous avons montré qu'elle se ramène à la condamnation pure et simple de la sensibilité ; et, pour Spinoza, cette condamnation nous a paru résumer toute sa doctrine morale. Kant n'essaie même pas de dissimuler sa pensée sur ce point, et il attribue toute action raisonnable à l'influence d'un caractère *intelligible* qui ne triomphe que là ou toute incitation *naturelle* fait défaut. Enfin, chez Stuart Mill, chez Spencer, chez les sociologues moralisants, nous n'avons pu pousser l'empirisme à une explication franche qui ne fût une condamnation de l'individu et de ses fins particulières.

Mais jamais aussi cette théorie idéaliste ne peut s'isoler de quelque théorie naturaliste secrète. Une action conforme à la définition qu'on donne de l'action est un fantôme d'action, dont l'expérience ne fournit aucun exemple ; et, dans la pratique, et lorsqu'on veut donner des préceptes positifs, c'est toujours d'une autre action que l'on parle, une autre action que l'on conseille. Celle-là a nécessairement la sensibilité pour mobile, et cette morale pratique est la morale même de la nature. Qu'on nous permette de rappeler seulement ici encore les résultats du précédent ouvrage. Nous avons rencontré, dans tous les systèmes, une *parénétique*, qui donne des préceptes d'action, à côté et en dehors de la dogmatique, qui condamne l'action dans ses sources. Bien plus, les systèmes ne nous ont offert aucune autre morale véritable que ces parénétiques : le reste des systèmes des mœurs n'avait aucun rapport avec la morale, n'ayant aucun rapport avec l'action. La parénétique, chez Platon, a son principe dans l'utilitarisme inavoué du *Philèbe*, la théorie des plaisirs permis, dont la limite est bien flottante. Toute la morale d'Epicure, rationaliste par les conclu-

Digitized by Google

sions, est naturaliste par l'esprit, et l'épicurisme a été, dans son rôle historique, une morale sensualiste, parce qu'il a *voulu* l'être. C'est ainsi que, en dehors des inconséquences positives qu'on peut y relever, toutes les idées essentielles de la doctrine nous sont parvenues avec un sens qui en fait autant d'inconséquences nouvelles : la théorie du plaisir du « ventre », par laquelle on justifiait communément les plus grossières sensualités, l'idée d'une arithmétique des plaisirs, tournée en un sens cyrénaïque, enfin, l'ataraxie assimilée à la perfection du bonheur sensible. Chez les Stoïciens, la distinction des deux morales est avouée, consciente. Ils reconnaissent que la morale parfaite est impraticable, la vertu vraie impossible. Et, pour eux, tout le problème *pratique* revient à savoir quelles sont les actions *naturellement* meilleures, toute action possible dans les conditions humaines étant *moralement* mauvaise. Il est évident qu'ils ne pourront chercher la solution de ce problème dans le principe théorique de leur morale. On sait qu'ils ne l'appuient à aucun principe et qu'ils se contentent de préférer les types d'action qui ont le plus de crédit. C'est ainsi qu'ils admettent, avec l'opinion, une morale de nature, des vertus de nature, qui n'ont aucun rapport avec la morale rationnelle et la vertu qu'elle définit. Dans toutes les doctrines qui ont suivi la stoïcienne, nous avons relevé ce même dualisme. Manifeste chez Descartes, où nous avons pu ramener facilement tous les préceptes moraux à l'une ou l'autre morale, à la raison ou à la nature, il est, au contraire, comme il fallait s'y attendre, extrêmement difficile à saisir dans Spinoza, dont c'est la prétention d'être la conséquence même. On peut cependant le découvrir, dans sa doctrine, à travers l'équivoque du terme d' « action », qu'il définit tour à tour comme un produit de la causalité de la raison et de la causalité de la nature ; et nous avons pu, sur les exemples même de l'auteur, faire la différence entre les préceptes qui se rattachent à l'une ou l'autre de ces définitions contraires.

La contradiction proprement dite est, du reste, évidemment, un défaut qui, partout, a dû chercher à se dissimuler. L'artifice de cette dissimulation, chez Kant, consiste à supprimer les exemples pratiques et à présenter sa morale à peu près comme on ferait une géométrie de l'action. Mais enfin cette gageure ne peut être suivie jusqu'au bout. Et, là ou les applications apparaissent, là se montre à nouveau une morale qui n'emprunte sa force qu'à la nature.

Chez Stuart Mill, il faut encore chercher la contradiction

Digitized by Google

à travers des artifices subtils et sous la séduction d'une forme dont l'ingénuité désarme d'abord le soupçon. Mais les distinctions qu'il fait entre le *mobile* et la *règle* (un mobile sensible, bien entendu, et une règle rationnelle), entre un bien de *qualité*, qui est individuel, et un bien *général*, qui sacrifie l'individu, enfin, entre une obligation sensible, fort différente de la nécessité rationnelle, et une obligation universelle, qui n'est que cette nécessité même, ces distinctions, dès qu'on les a aperçues (car les deux dernières se dissimulent) et comprises, révèlent que, dans ce système encore, la théorie classique de l'action ne conserve quelque apparence que parce qu'elle admet, en pratique, une moralité de la nature incompatible avec ses propres principes. La confirmation de cette idée sur Spencer était relativement facile, et nous avons pu la poursuivre jusque sur les sociologues modernes, à travers des équivoques dont l'habileté est extrême.

Ce dualisme est partout. Mais il doit conduire à des conséquences pratiques fort graves. Cette nature, qui partout se distingue de la raison, et seule est capable de produire un acte quelconque, cette nature, par définition, est libre. Elle s'oppose à la raison, comme une puissance autonome à une détermination sans puissance. Quelle loi la raison peut-elle imposer à une telle puissance ? Est-ce une loi comme les lois de la nature, comme celle qui fait tomber une pierre ? Non : par hypothèse, cette loi est la règle *de l'action*, c'est à dire d'une puissance considérée comme puissance et dans son exercice même. Et on l'appelle *devoir*, pour indiquer que c'est la *règle d'un pouvoir*, tandis que la loi tout court est la règle d'une impuissance. Tous les systèmes savent cela, et ils ne peuvent même prononcer le mot de *devoir* sans reconnaître une puissance de faire exister quelque chose.

Cependant, si le devoir est la loi d'un *pouvoir*, il reste avant tout, pour les systèmes, une *loi*. Or la loi est une détermination fixe. La loi d'un pouvoir ne peut donc consister qu'à se fixer, en cessant d'être ce qui *peut être*, en devenant ce qui *est*. Le devoir, c'est la détermination appelant à elle ce qui est encore indéterminé. Le devoir de la volonté, c'est de se déterminer, et, par suite, de ne plus vouloir.

Telle est l'absurdité, grave de conséquences pratiques, où la théorie rationaliste de la causalité accule la philosophie universelle : d'un côté, un pouvoir libre, qui devient, chez l'homme, un vouloir libre, de l'autre, un devoir, qui est de renoncer à vou-

Digitized by Google

loir. Entre ce vouloir et ce devoir incompatibles va se produire un conflit des plus tragiques.

Il existe une décision logique, sincère, qui préviendrait le conflit : c'est le suicide. Par le suicide, nous renonçons, pour notre part, à vouloir. Nous supprimons le mal, l'imperfection, autant qu'il est en nous. Nous réalisons positivement, autant qu'il est en nous, ce bien, qui ne nous est connu que négativement et comme incompatible avec l'existence volitive. Deux ou trois philosophes à peine l'ont conseillé : un disciple d'Aristippe, Hégésias, à ce qu'on nous dit, dans l'antiquité ; de nos jours, Mainlænder. Comment la morale classique écartait-elle cette conséquence ?

Le même argument fondamental contre le suicide se retrouve dans toutes les doctrines qui ont vu nettement que le bien rationnel est d'un autre ordre que la nature : chez Platon, dans la doctrine chrétienne, dans celle de Kant. Nous sommes des *soldats de la loi* (Kant) ; nous sommes ici-bas pour subir une épreuve et *mériter d'être délivrés de la vie* (Platon). La doctrine chrétienne, pour donner plus de prix à cette épreuve, imagine que Dieu y soumet son propre fils.

Cependant, cette épreuve elle-même est incompréhensible, si l'homme est incapable de mériter. Or, si l'homme pouvait mériter, ces idéalismes n'auraient aucun sens, et la raison ne serait point opposée à la nature. Aussi ne disent-ils point qu'il mérite. La Rédemption elle-même n'empêche point que la grâce, c'est à dire le pouvoir de faire le bien, ne soit un bienfait gratuit ; et le Messie n'est que l'incarnation de cette indulgence divine dont les applications sont absolument indépendantes des mérites de l'homme, puisqu'elle consiste à les lui donner. Reste donc que l'épreuve soit incompréhensible. Voici le dilemne : si notre idéal est humainement accessible, la vie n'est pas une épreuve. S'il n'est pas humainement accessible, l'épreuve n'a pas d'objet, les résultats en étant connus d'avance, puisqu'ils dépendent de celui qui l'impose. Dans le premier cas, l'épreuve disparaît ; dans le second, elle devient inintelligible : et c'est une autre manière de ne pas exister ; car il faut que les mots aient un sens, et une épreuve n'est pas une épreuve, lorsqu'elle ne peut *éprouver* personne.

C'est ce qu'on répondra à ceux qui en feraient, peut-être, un *mystère*. L'hypothèse de l'épreuve est présentée comme une *explication* de la nécessité d'accepter la vie, c'est à dire comme une explication de la contradiction des préceptes avec le dogme. Une

Digitized by Google

explication ne peut être un mystère ; ou bien il n'y a point d'explication ; et c'est alors l'inconséquence même de la doctrine dont il faut dire qu'elle est un mystère. A la vérité, cela serait bien dit, et il n'y a rien de plus mystérieux et de plus inexplicable que la persistance de la doctrine à défendre la vie et à condamner le suicide.

Schopenhauer, qui ne peut considérer la vie comme une épreuve, puisqu'il ne reconnaît point de Dieu qui puisse en être l'auteur, semble avoir trouvé au précepte de vivre une autre justification, et il condamne le suicide en principe, comme constituant justement une « affirmation indirecte du vouloir-vivre » (1). Il est certain que, le plus souvent, le suicide, s'il n'est morbide, a sa source dans quelque attachement déçu, dans une ambition de bonheur irréalisée. Mais on ne voit pas pourquoi on ne lui permettrait pas de procéder aussi d'une pensée philosophique de détachement, comme il a fait chez Mainlænder. A la vérité, Schopenhauer ne condamne, dans le suicide, que ses formes violentes, et il approuve le suicide de ces sages hindous qui en viennent à se détacher si complètement d'eux-mêmes qu'ils oublient de se nourrir et qu'ils périssent ainsi d'inanition (2). Mais cette concession se retourne contre lui. Il ne consent pas à ce que le suicide soit un acte de volonté, parce qu'il condamne toute volonté. Mais le renoncement même qu'il préconise suppose une rare volonté. Il loue encore les pratiques de la mortification la plus sévère ; or, il est difficile de comprendre pourquoi la volonté dépasse la juste mesure, quand on l'emploie à se détruire, et non quand on l'emploie à se rouer de coups.

Ainsi, le système ne peut échapper logiquement à la conclusion du suicide. Aussi bien, si on la rejette, n'est-ce peut-être pas essentiellement pour des raisons logiques. Tout le monde voit, au contraire, les raisons psychologiques de cette décision. Le problème consiste à donner une règle à l'action ; en condamnant l'action sans réserve, on avouerait simplement l'impuissance où l'on est à le résoudre.

Cependant, si l'on nous interdit cette unique manière de faire notre devoir, tout en nous laissant le même devoir, on condamne notre volonté à porter la responsabilité du mal qu'on lui

---

(1) *Le monde comme volonté*,... livre IV, 69, trad. Cantacuzène, p. 539.

(2) Ibid., p. 644.

Digitized by Google

interdit d'éviter. L'effort vers le bien va disparaître de la pratique humaine ; tout le sentiment moral va se réduire à l'angoisse d'une culpabilité irrémissible. Cette angoisse a fait l'oppression de la conscience humaine pendant des siècles ; l'idéalisme qui la fonde a provoqué ou soutenu mille fanatismes, fomenté d'odieuses querelles, causé plus de maux et de désordres, par une passion intellectuelle, que toutes les passions des sens réunies. Il convient de l'étudier aussi sous ce jour. On vient d'examiner le problème de la responsabilité sous son aspect spéculatif : on voudrait maintenant en faire apparaître les plus importantes conséquences pratiques dans une esquisse ramassée de son histoire populaire.

SECTION II

Le déterminisme dans l'histoire et dans les mœurs

I

LA FATALITÉ

Platon, comme, plus tard, Spinoza, est délivré de l'inquiétude de ce problème par la sérénité de son idéalisme. Contre l'évidence, qu'il aperçoit par échappées, d'une *nature* indéterminée, il se raffermit dans la conviction que cette nature n'a point d'efficace et que nul ne fait le mal volontairement. Le peuple, où la croyance à la liberté ne peut disparaître, tire anciennement, du peu de philosophie dégradée que la religion primitive s'assimile et lui fait connaître, des conclusions bien différentes. Quelle que soit l'origine de la croyance aux dieux, elle finit souvent par revêtir, chez des peuples de quelque culture, un caractère à la fois *moral* et *métaphysique*. Les dieux punissent le crime et récompensent la vertu. L'intérêt qu'ils portent à l'accomplissement de la loi morale donne naturellement à penser qu'ils ne sont point étrangers à son institution. Si la loi morale vient des dieux, les dieux seuls peuvent l'interpréter convenablement. L'homme le plus juste redoutera d'avoir mérité leur colère et pensera qu'il

Digitized by Google

ne peut être bon d'esprit et d'action sans leur assistance. Mais il arrive que la notion de divinité, en même temps que ce caractère moral, révête aussi finalement un caractère métaphysique : les contradictions de la pensée humaine, qui font osciller les systèmes entre la détermination et la liberté, sont obscurément ressenties par tous les esprits un peu réfléchis, et elles déterminent en eux des préoccupations qui ont déjà par elles-mêmes un caractère religieux. Ainsi naît l'idée d'une puissance fatale, ou destin, qui ne supprime point, sans doute, la liberté humaine, mais qui la domine et qui peut la rendre inefficace. Or cette conception, mille fois plus naturelle que le déterminisme, expose sous une forme véritablement frappante le problème de l'action que le déterminisme escamote. L'homme a besoin de liberté, et il semble que sa raison ne lui permette pas d'y croire. En gardant à la fois la liberté humaine et la Fatalité, le peuple, avec sa franchise robuste, se place de lui-même en face de la grande épouvante métaphysique. Toute la pensée populaire pourra être ainsi dominée par l'appréhension d'une responsabilité mal définie, dont on sait seulement que ses effets sont épouvantables

C'est une appréhension de ce genre qu'Epicure déjà se donne pour objet de dissiper. Il est impossible d'apercevoir mieux que ce philosophe l'important de la spéculation philosophique, le point où se nouent tous les problèmes de la pensée. Il veut, avant tout, détruire au cœur des hommes la peur des dieux, c'est à dire, en somme, résoudre le problème moral populaire. Et il voit très bien que, pour cela, il faut renverser l'*idéalisme*, qui nous fait croire que le monde n'a pas son principe en soi-même, et le *fatalisme*, qui en est une suite, et qui, ne pouvant effacer en nous le sentiment de notre pouvoir, nous accable seulement sous le poids d'un maléfice de prédestination invincible. Dans son *sensualisme* radical et dans sa théorie connexe du *clinamen*, Epicure croyait avoir trouvé les remèdes à ces deux erreurs. Confiance bien fondée, que toute l'histoire des systèmes justifie : une vraie théorie de l'action a pour conditions nécessaires l'empirisme et la liberté. Les disciples d'Epicure le considérèrent comme un Dieu : en quoi ils l'honorèrent médiocrement, s'ils avaient appris de lui que les dieux ne sont que nos fantômes. Mais, s'ils jugeaient de la divinité, comme il convient, sans doute, par la bonté et la bienfaisance, ils eurent raison de louer, dans son système, la promesse d'un bienfait sans mesure. Ce n'était, toutefois, qu'une promesse, et les erreurs d'Epicure lui-même empêchèrent que ses idées produisissent leur plein effet. Tandis qu'il enseignait, en

Digitized by Google

effet, que l'Idée n'est point Dieu, mais l'œuvre de l'homme, il faisait de l'homme et de toute la nature l'œuvre de l'atome, qui n'est qu'un autre nom de l'Idée. Et, par une conséquence fatale, tandis qu'il rendait à l'homme la liberté, il lui en enlevait l'usage, en lui persuadant de vivre sans vouloir. Il semblait ainsi qu'il n'avait chassé les Dieux de l'Olympe que pour les faire revivre en chacun des hommes : aussi inertes, aussi vides, aussi fantomatiques, et seulement un peu moins dangereux. La pire conséquence de ces contradictions fut que la théorie ne fut point comprise. Restait-elle purement critique ? Elle semblait n'avoir d'autre effet que de justifier le plus complet relâchement, en détruisant, avec l'idée des dieux, l'idée même de la règle. Dogmatique et dans son expression complète, elle conseillait un genre d'existence alangui, où l'on retrouvait, avec une « torpeur » spéciale, les enseignements de la tradition que les doctrines rationalistes justifiaient mieux. Ce qui échappa aux contemporains, ce fut le secret de cette inspiration, si supérieure à l'œuvre incomplète, et souvent trahie par l'expression, mais qui conservait, malgré tout, un caractère extraordinaire. La sérénité d'Epicure, auprès de laquelle l'idéalisme d'un Socrate paraît presque un délire, le tranquille mépris des idoles qui intimident même les sages, par dessus tout, cette allégresse d'on ne sait quelle libération, sont des phénomènes que les anciens ont remarqués sans les comprendre. Si Epicure a mis le bonheur dans l'absence de souffrance, c'est qu'il pensait surtout à cette souffrance religieuse qu'il voulait détruire, et dont le départ fait le cœur si libre et si léger. Cette haute exaltation intellectuelle reste inexplicable à ses critiques, parce qu'ils ne voient qu'une libération des sens, là où se manifeste une libération de l'esprit, et qu'ils rencontrent la paix d'un sage, là où ils attendent la joie d'une brute. On ne peut pas dire, du reste, que la postérité ait mieux jugé Epicure. Notre mémoire est pleine des vers de Lucrèce, où nous trouvons l'inspiration la plus magnifique de la pensée antique. Mais on paraît croire qu'un système médiocre aurait pu soutenir ce noble transport. L'âme du système nous échappe. Sa véritable importance, c'est l'histoire des mœurs qui nous la révèle, quand nous y suivons les effets de cette « servitude » dont Lucrèce décrivait les tristesses dans des vers superbement prophétiques.

Digitized by Google

II

LA RÉDEMPTION

Le stoïcisme nous en découvre clairement le principe et la cause. Les Stoïciens ont beau professer sur la causalité la même doctrine que Platon, et nier le libre-arbitre. Si leur rationalisme inavoué les conduit au déterminisme, leur empirisme explicite a aussi ses exigences. Suivant les principes stoïciens, la nature sensible est seule réelle, et ils la conçoivent, après Epicure, comme une puissance, non pas négative, à la façon de Platon, non pas dépendante et réellement impuissante, à la façon d'Aristote, mais indépendante et, par suite, efficace, qui se porte à l'acte d'elle-même et par son mouvement propre. Mais, puisque, à cette puissance libre, ils laissent l'Idée comme idéal et règle, ils ne peuvent plus éviter le problème que crée l'opposition de la liberté avec des commandements impossibles.

Ils sont, du reste, conduits à ce problème par une voie plus directe encore. Ils désirent établir une morale pratique, s'installer comme directeurs spirituels auprès des hommes et dans les familles. A l'époque où le stoïcisme se constitue, la religion abandonne cette fonction sociale à la philosophie, et les Stoïciens ont seuls alors assez de foi, assez d'esprit de prosélytisme, pour ambitionner de la recueillir. Tandis que le bas peuple s'abandonne aux superstitions les plus diverses, les Stoïciens assurent, dans les milieux plus cultivés, la continuité de la tradition morale et de la métaphysique religieuse qu'elle recouvre. Or ce rôle pratique qu'ils s'assignent les entraîne nécessairement à donner des préceptes pratiques, et c'est alors que l'on s'aperçoit combien la volonté est incapable d'agir en conformité avec la règle qu'on lui apporte d'une source trop haute.

A ce moment se découvre donc le piège où toute la conduite des hommes va être surprise pendant deux mille ans. Il est tendu à notre bonne foi par la nature même, qui ne peut vouloir que le mal, parce que le mal est justement de vouloir, et qui, cependant, le veut, et, par conséquent, est responsable de sa malice. Les Stoïciens les premiers mettent en relief la difficulté. Sans doute, le paradoxe socratique leur donne quelquefois, à eux

Digitized by Google

aussi, la tentation de la tourner, et il leur arrive de dire, comme par inadvertance, que l'homme ne fait jamais le mal par sa faute et son choix libre. Mais le paradoxe socratique ne peut fonder une morale pratique. On ne peut conseiller à l'homme d'agir, sans avouer que quelque chose qui dépend de lui a du prix. Or, s'il ne peut faire le mal, il ne peut faire le bien : il faudrait donc supprimer les conseils et toute morale pratique : si l'on maintient les conseils, on maintient l'idée d'une puissance responsable et libre. Toute règle pratique, dans cette doctrine, va donc impliquer nécessairement l'idée que l'homme est responsable d'un mal qu'il ne peut éviter. Aussi bien, les Stoïciens ne cherchent-ils pas, le plus ordinairement, à dissimuler cette conséquence de leurs principes. Ils préfèrent ordinairement dénaturer le paradoxe socratique, et ils diront : s'il est faux qu'aucune volonté ne puisse faillir, il est vrai, du moins, que la volonté ne peut jamais se rendre coupable que d'une seule et unique faute, inhérente à sa constitution même. Ce dogme, que toutes les fautes sont égales, alors que nul ne peut agir sans commettre de faute, on voit qu'il se ramène au dogme de la faute originelle, qui, du reste, est tout prêt à lui succéder.

Cependant, la conscience humaine répugnerait trop à accepter, à la fois, que le bien ne fût jamais accompli, et que le mal même ne pût être évité. Les Stoïciens les premiers semblent incliner parfois à l'idée d'une rédemption morale opérée par l'intervention gracieuse d'un Dieu (1). Le bien donc que nous ne pouvons faire, celui qui nous l'impose peut le faire en nous. C'est que l'idée messianique est la conséquence nécessaire de la pensée idéaliste. Elle se rattache logiquement à l'idée de ce Destin qui nous justifie ou nous condamne, comme il condamne Edipe, sans que notre volonté puisse rien contre ses arrêts. Elle est la religion de la métaphysique même.

Cependant, cette religion, dans un système de pure philosophie, n'est point en état de produire ses effets naturels. De tels systèmes peuvent toujours être contestés. On se porte facilement à douter de ce qui est trop contraire au sentiment de la nature, lorsqu'il suffit pour cela de supposer un petit défaut dans la chaîne d'une argumentation compliquée. La religion pure et la

(1) Sèn., *Ad Luc.*, 16 ; Epict., *Dissert.*, III, XXII, 1-5 ; Marc-Aur., I, 17.

Digitized by Google

tradition populaire s'imposent avec une autre autorité. Elles nous préviennent par des convictions que le moindre raisonnement suffit à porter, et dont l'autorité sacrée désarme d'avance toutes les protestations de la nature. Un système de philosophie n'agit, du reste, que sur une élite disposée à considérer les problèmes les plus redoutables comme un simple jeu de l'esprit. Le stoïcisme surtout, parce qu'il niait généralement l'immortalité personnelle de l'âme, devait donner à penser que la prédestination morale n'était, à ses yeux, rien de bien sérieux Mais, en outre, dans la pratique, les Stoïciens renonçaient à tous leurs principes ; et leur parénétique était bien propre à rassurer la masse des esprits plus portés à juger de la règle par les préceptes que des préceptes par la règle.

C'est donc la religion qui popularise ces idées, les transforme en mythes, les impose comme dogmes, et leur assure la direction de la pensée des hommes. Cette rencontre de la philosophie et de la religion n'est point le résultat d'un accident. L'origine des mythes est certainement très grossière, mais leur signification peut s'épurer au cours de leur histoire ; nul ne croira que les rêves incohérents de peuplades sauvages puissent enfin représenter à la perfection la pensée de Platon et de Chrysippe, s'ils n'ont été d'abord élaborés par la réflexion philosophique. Tout le métaphysique de la religion des Grecs repose, comme nous l'avons dit, sur l'idée d'une puissance fatale, qui nous juge d'après des motifs que nous ignorons, mais qui peut être désarmée par l'humilité, par les offrandes et par les prières. Cette *rédemption*, qui n'est, sous cette forme, que la volonté même de Dieu considérée comme bienveillante aux hommes, il ne faut que la matérialiser un peu, pour en faire un événement humain, à la manière de la rédemption chrétienne.

Dans les deux doctrines, la faute *originelle* est pareille : c'est, en somme, d'exister de quelque manière, quand Dieu seul estime exister véritablement. Et le péché *personnel*, c'est de *vouloir* être quelqu'un qui existe. Lucifer est horrible à Jéhovah comme à Jupiter Prométhée, qui, lui aussi, est Porte-Feu. L'orgueil de l'homme est le crime complet, parce qu'il est le crime satisfait. Si nous consentons à nous nier nous-mêmes en rapportant tout ce que nous sommes à Dieu, sans supprimer en nous le crime d'exister, nous renonçons à l'excès de nous y complaire. C'est dans ces conditions que, de part et d'autre, on imagine assez naturellement la bonté de Dieu plus disposée à l'indulgence.

Digitized by Google

Cependant, si la foi peut être agréable à Dieu, elle ne justifie point par elle-même. La foi supprime l'orgueil du crime, mais non pas le crime même ; et, dans le moment même que nous reconnaissons Dieu des lèvres, nous le nions, en continuant à vivre. Cette faute de nature ne peut donc être effacée que par une rémission absolument gratuite. Voilà l'idée fondamentale de l'idéologie. Supposez donc un peuple qui s'absorbe en elle : vous verrez spontanément jaillir de son cœur troublé l'idée même du Rédempteur. Comment des hommes pourraient-ils vivre, en effet, c'est à dire faire leur tâche, aimer, et toutes les choses de la vie, qui demande de la patience et de la confiance, si la certitude de leur iniquité ne relâchait un peu en eux les serres de son étau ? Et quelle âme humaine, si elle s'éveilla dans un sein de femme, et si elle se développa dans un corps mortel, pourrait supposer Dieu même insensible à une pitié si grande que tout notre être en est remué jusque dans ses moëlles ? Non, la nature douce, humble, sincère, qui n'accomplit que par force le mal de vivre, et qui s'en remet à Dieu de l'en délivrer, ne peut être condamnée par lui pour l'éternité : et sa clémence, propice à la foi, doit triompher enfin de sa colère.

Voilà la confiance où se trouve en germe toute la légende chrétienne de Jésus. Admirable création d'une humanité qui tire de son âme un dieu meilleur que celui de son esprit ! Il n'est pas de rôle plus beau, sauf celui de Prométhée, dans l'histoire universelle et dans la légende. Et ce sont là les deux rédemptions entre lesquelles tout homme devra éternellement choisir : rédemption par la confiance, ou rédemption par l'humilité ; rédemption par l'action, ou rédemption par le renoncement, qui, toutes deux, supposent du sacrifice et du courage.

On a dit de la seconde que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. Mais ils ont pu collaborer de quelque manière à une même œuvre ; et le héros lui-même est une invention de l'esprit, qui cristallise autour d'un homme. C'est la tâche qu'on assigne à cet homme de réaliser toutes les prophéties de l'espérance humaine. Il le dit, et ses historiographes l'écrivent. Point par point, l'histoire nécessaire de la Rédemption s'accomplit. *Et Verbum caro factum est.* Jésus, s'il a vécu de la vie d'un être de chair, n'a guère, pour ses historiens, que la vie d'un être moral. Impossible, comme on l'a souvent remarqué, d'assigner à cette vie une géographie et une histoire précises : tous les événements en sont des réalisations de prophéties, c'est à dire d'idées. Aussi faut-il reconnaître que la tradition chrétienne a un vérita-

Digitized by Google

ble droit sur sa personne ; et ce n'est pas sans raison que ses premiers historiens, d'abord, et surtout Jean et Paul, passent pour inspirés. Ils sont inspirés, à la lettre, des dogmes qui déterminent le rôle du Messie et qui donnent aux événements de sa vie la seule signification qui les rende intéressants. Plus tard, la tradition, toujours plus nettement rédemptoriste, continuera à travailler sur le canevas de ces historiens constructeurs, et ses interprètes ne prétendront pas moins justement au privilège de l'inspiration. Cet esprit qui anime l'Eglise et qui la dirige, il ne peut venir que de Jésus ; car il est Jésus même dans sa réalité messianique. Une inspiration est quelque part, et une *véritable* Eglise, la romaine ou quelque autre : celle qui comprend le mieux la philosophie éternelle de la Rédemption.

Cependant, la Rédemption n'est qu'une solution imparfaite du problème moral idéaliste. L'existence du Messie, sans doute, impose de comprendre que Dieu puisse être indulgent à des criminels pleins de foi ; elle rend manifeste la possibilité de notre justification ; elle ne met point cette justification en notre puissance et la laisse dépendre de l'application absolument libre que Dieu nous fait des mérites du Christ. La Rédemption ne change donc rien à la prédestination. Elle permet un espoir, mais qui peut être trompé, et c'est un rayon de lumière dans des ténèbres horribles.

La philosophie chrétienne est le témoignage le plus significatif que nous ayons de l'insuffisance de la Rédemption ; mais l'histoire parle encore ici plus haut que les livres.

III

LA PRÉDESTINATION

La première théorie chrétienne de la Rédemption ramène immédiatement ce symbole à son principe le plus général, que nous avons trouvé déjà dans la légende grecque, et qui seul lui donne un sens : la prédestination. C'est la théorie de saint Paul. L'homme est incapable de faire le bien, et il ne peut être sauvé que par la grâce de Dieu. Cette philosophie supprime-t-elle donc la liberté ? Ce serait la consolation de la nature, libérée de responsabilité dans sa déchéance. Mais, encore une fois, une doctrine *pratique* ne peut renoncer entièrement à la liberté. Et c'est la contradiction fataliste qui devient religion, mais non pas la logique déterministe.

Digitized by Google

Il était inévitable que quelque flottement se produisît dans une théorie aussi mal assise, mais il est remarquable justement que ce flottement ne touche pas à la contradiction essentielle, qui reste le dogme incontesté, même dans l'hérésie. Une théorie extrême serait d'accorder que l'homme peut faire le bien par lui-même, comme les Jésuites y inclinent par leur doctrine de la grâce *suffisante*, qui n'est point *efficace*, et laisse à l'homme, par conséquent, à tout moment, le pouvoir de bien ou mal faire. Mais cette théorie, qui fait du bien au moins l'œuvre commune de la volonté humaine et de l'assistance divine, ils ne la défendent qu'avec hésitation ; et ils reviennent sans cesse, quoique avec chagrin, à l'idée d'une grâce efficace et déterminante.

Une théorie extrême dans le sens contraire consisterait à nier complètement la responsabilité humaine. Le luthérianisme même ne va pas jusque-là. Très fidèle, semble-t-il, à saint Paul, il admet que nous n'avons aucune liberté dans le bien, mais que notre responsabilité reste entière dans le mal.

Entre ces deux écoles, qui penchent, en sens contraires, vers la logique, sans toutefois y parvenir, l'attitude de ce qu'on appelle l'orthodoxie catholique est un miracle de subtilité. On en aura une idée juste en suivant, dans la querelle des *Provinciales*, les arguties des deux ou trois parties en cause. Une position intermédiaire assez précise est définie par Pascal dans la XVIII[e] lettre. C'est celle qu'il attribue à saint Augustin. « Dieu change le cœur de l'homme par une douleur céleste qu'il y répand... Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner,... mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens ? *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, comme dit saint Augustin... C'est ainsi... que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces. » Et c'est par là que Pascal croit détruire cette « impiété de Luther » : « que nous ne coopérons en aucune façon à notre salut, non plus que des choses

Digitized by Google

inanimées... Car *a Deo factum est ut vellent quod nolle potuissent* (Saint Augustin) ».

Cette théorie, à vrai dire, n'est pas spécialement augustinienne. Elle se rencontre partout chez les rationalistes, et c'est ce qui fait son intérêt. Ils considèrent tous l'état de raison comme la perfection de la nature se retrouvant pleinement soi-même et adhérant pleinement à soi-même, en quoi consiste, à leurs yeux, la vraie liberté. Mais cette liberté, dont ils disent aussi qu'elle est une communion avec Dieu, ne consiste, suivant eux, qu'à se libérer des sens et de la nature sensible, ce qui n'est point en la puissance de cette nature. La thèse revient donc toujours au fatalisme. En définitive, la différence entre Pascal et Luther est du même ordre que celle qui existe entre Carnéade et Chrysippe, entre Descartes et Spinoza. L'état de l'âme rationalisée est appelé, suivant les auteurs, liberté ou nécessité. Mais de passer à cet état d'âme, c'est pour tous un effort impossible à la nature, qui ne peut jamais y être élevée que d'un coup par l'action de quelque grâce toute puissante. Ainsi, les termes du problème changent, et l'on peut être hérétique par les mots : mais on s'entend sur les choses.

Le peuple se désintéresse de la manière dont les docteurs lui arrangent la difficulté. Il aperçoit que, toujours, la difficulté demeure, et il se sent en proie à la tristesse de son destin. L'homme est comme un chien qui se *sent* coupable, puisqu'on le bat, mais qui ne peut arriver à *savoir* comment il l'est. Point de situation plus déprimante à la fois pour l'intelligence et pour la volonté. Ployé sous l'absurdité, il admet que son esprit est misérable et ne peut comprendre les éléments de la vérité ; et, courbé sous la nécessité, il admet qu'il est vain d'agir, et que les fruits de sa volonté sont dérisoires. Florestan est dans sa prison. Il n'a point conscience d'avoir mérité la souffrance qu'il endure. Sous une puissance fatale et inconnue, il souffre, quoiqu'il soit bon, et peut-être à cause de sa bonté même. Résigné, cependant, il ne se plaint point à Dieu, qui a consenti toutes choses, et qui, sans doute, du mal même saura tirer un bien. Il se contente de lui raconter sa vie, de lui représenter dans une même vue qu'il tenta d'être bon et qu'il fut condamné. « Je ne doute point de votre justice, semble-t-il dire, mais, cependant, voyez ce qui se passe, et comme vos desseins sont étranges aux pauvres êtres que nous sommes ! » Cependant, Pizarro paraît, comme l'Enfer, le glaive à la main ; et le tragique de cette aven-

Digitized by Google

ture, ce qui vous poigne en elle jusqu'au supplice, c'est le spectacle de l'excès du malheur humain, la défaite de la foi et de l'espérance ; et le sort s'éclaire d'une lueur si méchante que l'esprit du captif en chavire à moitié dans la déraison. Telle est la destinée de l'homme au Moyen-Age.

IV

LA FOI CONTRE LES MŒURS

La ressource de l'esclave, c'est l'hypocrisie. L'homme a eu des bienfaiteurs dans sa détresse. Ils lui ont appris à tourner la loi qu'il ne peut pratiquer ni comprendre ; ils lui ont assuré les vertus qui conviennent à un être impuissant et stupide. Ces bienfaiteurs ont existé à toutes les époques, mais ils n'ont bien connu leur rôle qu'au XVI^e^ siècle, lorsque Ignace de Loyola en eut fait une *compagnie* pour augmenter l'efficacité de leur action.

La casuistique témoigne d'une intelligence prodigieuse du dogme et des difficultés qu'il entraîne dans la pratique. Et il n'est pas de doctrine plus digne de l'attention du critique impartial dans toute l'histoire des mœurs.

Pour libérer l'homme des angoisses du dogme, il fallait d'abord lui rendre confiance en lui-même. Nous avons dit qu'en suivant ce dessein les Jésuites ont une tendance à sortir même du dogme. Ils soutiennent contre Pascal, qui relève la chose avec vivacité (1), que Dieu donne toujours à l'homme la connaissance du bien et du mal, en même temps que la force d'éviter celui-ci et de faire celui-là, et que, sans cela, l'homme ne pourrait pécher ; mais, comme, suivant eux, malgré cette connaissance et ce secours, l'homme fait souvent le mal, il s'en suit, semble-t-il, que la grâce même de Dieu ne change rien à l'indétermination de la volonté, qui reste ainsi capable de mériter comme de faillir par elle-même.

La logique de cette conception conduirait évidemment à nier le caractère surnaturel de la vertu ; et c'est bien ce que Pascal aperçoit (5° Provinciale) : « Allez donc, je vous prie, voir ces bons Pères, et je m'assure que vous remarquerez aisément dans le relâchement de leur morale la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si

(1) Voir toute la 4^e^ *Provinciale*.

Digitized by Google

inconnues et *si dépourvues de la charité qui en est l'âme et la vie*, que vous ne trouverez plus étrange que les hommes vivent dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. *Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer.* Quand nous soutenons la nécessité de la grâce, nous lui donnons d'autres vertus pour objet... *C'est pour une vertu plus haute que celle* des Pharisiens et *des plus sages du paganisme.* La loi et la raison sont des armes suffisantes pour ces effets. Mais, *pour dégager l'âme du monde*, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, *pour la faire mourir à soi-même*, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute puissante. *Et il est aussi peu raisonnable de prétendre qu'on en a toujours un plein pouvoir, qu'il le serait de nier que ces vertus, destituées d'amour de Dieu, lesquelles ces bons pères confondent avec les vertus chrétiennes, ne sont pas en notre puissance.* »

Les Jésuites ont-ils donc mérité cet honorable reproche, d'avoir sacrifié le dogme pour assurer l'autonomie de la nature humaine ? Il est sûr que, lorsqu'ils suivent la doctrine thomiste et augustinienne de la grâce efficace, c'est comme contraints ; mais on pourrait croire, au premier abord, qu'ils répugnent aussi, comme le leur reproche Pascal, à reconnaître des vertus vraiment surnaturelles. Il semble, à première vue, qu'ils tendent à négliger, en matière de morale, les Pères et même l'Evangile, cautions d'un commandement à leurs yeux impossible. Il est incontestable qu'ils cherchent une interprétation moderne des textes sacrés. Ils veulent être de leur temps et juger, non par autorité, mais d'après les « opinions probables », c'est à dire plausibles, expérimentales, humaines. « Est-il permis, demande Escobar, de tuer celui qui a donné un soufflet ? » On sait que la morale courante, au temps d'Escobar, en donnait licence (est-elle beaucoup moins tolérante au nôtre ?). « Lessius, répond Escobar, dit que cela est permis dans la spéculation, mais qu'on ne le doit pas conseiller dans la pratique, à cause du danger de la haine et des meurtres nuisibles à l'Etat, qui en pourraient arriver » (1). C'est la manière de voir de Hobbes, et des doctrines de l'utilité en général. On dirait bien que l'on cherche, avec quelque hésitation, pour une morale proprement

---

(1) Pascal, lettre VII et XIII. Voir le texte complet d'Escobar, *Blaise Pascal*, Coll. des gr. écriv., tome I, appendice à la lettre VII, n° X.

Digitized by Google

humaine, un principe distinct de l'autorité de Dieu ou de la raison pure (1).

Si telle avait été, en effet, la pleine et rigoureuse pensée des Jésuites, leur casuistique prendrait une grande valeur pratique, humaine. Que faut-il conseiller aux particuliers ? Le pur amour de Dieu, que les plus grands esprits n'ont pu définir, est positivement inintelligible à la masse des hommes. L'action morale doit faire agir les ressorts généraux de toute action, les mobiles humains, sensibles, individuels : sinon, elle échouera misérablement. C'est ce que les Stoïciens avaient compris ; mais, s'ils ont fait de la parénétique, ils n'en ont point systématisé les procédés : sans cela, ils eussent aperçu que toute parénétique est casuistique. Toute règle pratique concerne un être humain spécial, un cas. « Sachez, dit Pascal des Jésuites, que leur dessein n'est pas de corrompre les mœurs... Parce que les maximes évangéliques et sévères sont propres pour gouverner quelques sortes de personnes, ils s'en servent dans ces occasions où elles leur sont favorables. Mais, comme ces mêmes maximes ne s'accordent pas au dessein de la plupart des gens, ils les laissent à l'égard de ceux-là, afin d'avoir de quoi satisfaire tout le monde » (Lettre V). Supprimez le tour satirique, cela voudrait dire que les casuistes cherchaient à diriger les hommes par des règles que ceux-ci pussent comprendre. N'est-ce pas la seule méthode de direction ? La morale est la règle d'action des individus comme tels : elle ne peut donc agir par un idéal uniforme. Il faut admettre que ce soit, pour quelques êtres inférieurs, bien agir, que de commettre même des actes odieux à la conscience commune, s'ils s'acheminent ainsi vers un idéal plus élevé, qu'ils ne peuvent atteindre que par ces voies intermédiaires. Si les Jésuites avaient seulement voulu dire cela, il faudrait leur donner raison. La moralité, même la plus haute, n'est qu'une forme d'action appréciée par des individus. La plus générale fut d'abord la plus particulière ; la plus humble fut dans le passé la plus élevée. Nous nous imaginons que nos modes généraux de sentir ont une justification objective : de là nos indignations contre toute casuistique un peu fine. Cependant, ceux-là seuls agissent pour le bien, forment des peuples, qui consentent à descendre de la hauteur du bien, à formuler, pour des misérables, une morale misérable,

(1) Voir Remy de Gourmont, *Le Chemin de Velours*, essai de même titre, édit. du *Mercure de France*, Paris.

Digitized by Google

qui assure au moins un léger progrès hors de la barbarie la plus profonde.

C'est ainsi que les Jésuites se justifieront peut-être, lorsqu'ils accepteront d'être hérétiques. Sortons, cependant, de l'histoire conjecturale. Leur principe comportait cette interprétation, mais ce n'est point celle qu'ils en ont donnée. Ils pouvaient libérer l'homme en le détachant du dogme : ils se sont donné comme tâche de le libérer en l'y attachant. C'est là la signification historique véritable de leur action ; et nous allons voir que, dans ce jour, leur principe de liberté tendait à produire des conséquences bien différentes de celles qu'on aimerait à lui prêter en le détachant du dogme.

Pascal a raison contre les Jésuites, lorsque, au point de vue du dogme pur, il leur reproche leur théorie de la liberté. Mais (ce qui nous intéresse davantage) il devait avoir raison contre eux, même du point de vue de la morale purement humaine, parce que, dans l'hypothèse que le devoir est surnaturel, on ne peut accorder à l'homme le pouvoir humain de l'accomplir sans admettre de surnaturaliser tous les penchants, toutes les suggestions de la nature. Voulez-vous faire une morale humaine ? Prêtez d'abord à la nature un idéal humain. Si l'idéal de la nature est surnaturel, l'effort propre de la nature pour l'atteindre n'a plus d'effet, ni, par suite, de raison d'être ; et, si vous maintenez, malgré cela, qu'elle *peut* faire le bien, c'est donc qu'elle peut être morale sans aucun effort. Voilà, en effet, ce que les Jésuites ont dû admettre pour relever l'homme sans abandonner le dogme. Ils ne se sont plus donné comme but que d'excuser toute la nature ; et c'est la pente où ils descendent, avec une bonne foi attristante, jusqu'au dernier degré de la complaisance à toutes les fautes.

Nous prétendons, cependant, qu'en cela ils ont tiré du dogme idéaliste sa conclusion nécessaire, et une conclusion qui fait le plus grand honneur à leur perspicacité. Ils résolvent ce problème, où l'Evangile et les Pères sont sans conseil, autant que la foule des philosophes : de concilier notre responsabilité avec un commandement impossible, en soutenant que le commandement nous impose seulement de nous justifier nous-mêmes dans le mal, et que le bien est l'affaire de Dieu. Et la justesse pratique de leur solution ressort de l'histoire même de la morale religieuse. Car, s'ils ont beaucoup plus clairement aperçu que d'autres cette logique fatale du dogme, ils ne l'ont point découverte. La plus ancienne pratique chrétienne, la confession, les justifiait, en leur

Digitized by Google

révélant leur méthode même. La confession s'accommode de l'indulgence, dont elle est le sacrement, et elle force le prêtre, s'il ne veut exclure de l'absolution la majorité des hommes, à chercher mille déguisements à leurs fautes, à leur amour du monde et de la chair, à l'équivoque de leur contrition, à leur persévérance têtue et sournoise dans leurs vices. Pascal reproche aux Jésuites leur facilité de confesseurs, par qui la faute a perdu toutes les conséquences qui peuvent la prévenir. Que ne nous dit-il à qui l'absolution peut être donnée suivant ses propres principes, puisqu'il prétend que les plus parfaits des justes ignorent encore s'ils aiment Dieu (lettre IV) ? Ne voit-il pas que les Luthériens seuls sont conséquents, qui suppriment le sacrement, en supprimant l'indulgence, et que l'institution de la Pénitence est la marque d'un jésuitisme bien antérieur dans l'Eglise à la fondation de Loyola ?

Les Jésuites, développant cette tradition, cherchent donc seulement des raisons d'excuser au confessionnal tous les actes où se porte spontanément la nature humaine ; et leur morale spéciale ne sera que le code des maximes de leur pardon sacramentel. Un confesseur peut excuser ses pénitents en pensant que leurs intentions sont meilleures que leurs actes, qu'ils n'ont pas voulu faire ce qu'ils ont fait, ni dire ce qu'ils ont dit, qu'ils ont suivi des conseils captieux ou mal compris les préceptes : les Jésuites vont progressivement conduire les hommes à se juger eux-mêmes d'après les règles qu'on leur applique au tribunal de Dieu. Ils ne se proposent pas, remarquez-le bien, de nous rendre délibérément hypocrites. On ne peut pas violer la loi sous un prétexte quelconque ; il faut que le prétexte hypocrite soit devenu pour la conscience l'interprétation *naturelle* de la loi.

Et, pour opérer en nous cet effet, voici les méthodes qu'on nous propose :

1° *Les opinions probables.* Dans l'obscurité du précepte, ne pourrait-on suivre un guide autorisé ? La morale humaine cherche un guide pour bien faire ; cherchons un guide pour mal faire, puisque le bien n'est que dans la foi, la foi au guide. C'est, comme on le voit, un principe de la casuistique la plus humaine, corrompu et faussé par l'influence de l'orthodoxie idéaliste. Toute opinion probable, c'est à dire, en somme, présentée par quelque homme d'Eglise, peut, dès lors devenir la règle de notre conduite. Tout le monde n'est pas assez savant pour connaître

Digitized by Google

son devoir. Qui suit Escobar ou Lessius témoigne de sa modestie, et rejette la faute sur son maître.

Cette méthode en suppose une autre, qui justifie les « opinions probables » elles-mêmes.

2° *Les interprétations captieuses des préceptes.* Les auteurs sacrés n'ont point connu le temps présent. Ne faut-il point les y accommoder ? Toute règle a besoin d'être interprétée. C'est la méthode par excellence. Les Jésuites connaissent le cœur humain. Ils savent combien chaque passion est subtile à tourner le devoir à son avantage. Ils ne nous demandent que d'observer cette sophistique naturelle, pour en faire servir les arguments, dans toutes les circonstances, à la libération de notre conscience.

3° *La direction de l'intention* vers ce qui est permis. Après tout, c'est le seul recours de l'homme. Le plus grand des saints, laissé à lui-même, ne vaut pas mieux que le dernier des pécheurs. Ses œuvres n'ont pas de prix, sa foi seule en a, et elle peut lui être commune avec le pécheur. Or la foi, c'est la « bonne foi ». Entre deux hommes, le mérite est le même, si la bonne foi est pareille. Il suffit donc de l'acquérir en toute action.

4° *La restriction mentale.* Ce n'est qu'une forme de la direction de l'intention. Mais il faut répéter que l'intention doit être sincère pour justifier le pécheur, qui ne dupera Dieu que s'il s'est d'abord dupé lui-même.

5° *Les œuvres.* L'amour de Dieu ne dépend point de nous, mais les signes en dépendent. C'est le terme naturel de cette méthode. Le bien est trop haut. Le chien ne peut comprendre son maître, mais il l'honore à sa façon. L'homme honore Dieu par des temples, des aumônes (même sans charité), des cérémonies, des prières, des litanies, des rosaires, des scapulaires ; et tout cela, avec la bonne foi, suffit à nous justifier. On nous en donnera caution par des indulgences, et la fidélité à nos pratiques pourra nous assurer une sorte de certitude d'être sauvé.

Cette énumération ne dit pas explicitement les conseils louches que tout le monde connaît, l'incitation à une hypocrisie qui ne peut guère devenir naturelle qu'après avoir été consciente et volontaire, l'étude impudique des cas les plus scabreux, la tolérance de l'homicide, du duel, de l'adultère, de la simonie, du parjure, la faveur aux basses superstitions, le rabaissement systématique de l'esprit par la dépréciation de toute critique de soi-même et la soumission aveugle aux rites. Tous ces cas rentrent, cependant, dans les méthodes que nous avons citées, et il serait facile de les y rattacher.

Digitized by Google

Qu'est-ce qui fait la bassesse de cette morale ? Uniquement son hypocrisie. Si les Jésuites s'étaient contentés de justifier la nature, même dans ses fautes, ils n'auraient fait, comme on l'a dit, qu'imiter ce que font, en somme, tous les hommes. Mais ils prétendent que le mal soit bien, et non pas seulement qu'il puisse exister. Bien plus, ils condamneraient le mal, s'il était franc, s'il ne jouait la comédie du bien. Et il n'est justifié, à leurs yeux, que lorsque cette comédie lui est devenue naturelle. Il y a là une morale répugnante à toute nature droite, mais les Jésuites y ont été contraints.

Il faut comprendre cela. Il faut comprendre que ces maximes, que tout le monde condamne, que les chrétiens évangéliques, avec Pascal, répudient, et que leurs propres inventeurs, du reste, n'acceptent pas pour eux-mêmes (1), est la morale fatale du rationalisme, c'est à dire du système de morale universel, auquel la plupart des hommes rapportent les maximes de leur conduite, lorsqu'ils cherchent à les justifier théoriquement.

Ce que, dans la pratique, nous appelons le devoir, c'est un ensemble de vertus, qui varient avec les conditions et les circonstances, les unes moyennes et journalières, d'autres exceptionnelles et héroïques, la lutte contre les passions qui leur font obstacle, et l'effort continu pour créer en nous la disposition d'esprit qui nous en rend la pratique naturelle et aisée. Toutes ces vertus, tempérance, courage, sincérité, charité, justice, sont humaines, accessibles à l'effort humain bien réglé, par des étapes convenables. Cet effort nous élève, à chaque fois, un peu au-dessus de nous-mêmes, et, par des *améliorations* progressives, nous conduit enfin au *bien* proprement dit. Les Stoïciens déjà se sentent, naturellement, incapables de découvrir aucun rapport entre ces vertus, qui supposent l'amour de la vie et l'attachement aux hommes, et le devoir de la raison pure, le seul que Dieu sanctionne, et qui condamne toute vie, tout attachement, toute activité. Ces vertus ne sont donc, à leurs yeux, que les aspects divers et indifférents de la nature ; le véritable devoir est très supérieur à la nature ; par suite, les vertus ne peuvent jamais elles-mêmes être des devoirs. Nous disons que, dans cette hypothèse, comme le voient les Jésuites, l'hypocrisie est la règle qui semble nous être imposée par Dieu même. Il nous ordonne bien de faire notre devoir ; mais, comme il nous assigne un devoir impossible, c'est qu'il veut dire, sans doute, que

(1) Pascal lui-même le reconnaît, lettre VI.

Digitized by Google

la nature même, par égard pour le devoir, doit se colorer de moralité. Elle ne peut décemment se montrer à Dieu sous sa face horrible ; et elle témoigne de son humilité et de son obéissance en prenant au moins le masque de ce qui lui plaît. L'effort moral consiste ainsi, non à devenir effectivement meilleur, mais à créer en soi l'illusion de le devenir : non à faire son devoir, mais à se donner la conviction qu'on le fait. Voilà les vertus que l'homme peut pratiquer et pour lesquelles il a toujours un pouvoir suffisant. Il peut toujours faire son devoir, parce qu'il peut toujours s'arranger un devoir à sa convenance.

Contre ces vues, sans doute, la conscience humaine proteste. Mais les Jésuites ont raison de dire que sa protestation ne témoigne que de son orgueil et de son ignorance. L'homme a la présomption de pouvoir faire le bien, parce qu'il l'ignore, et qu'il confond la fin *idéale* et la fin *naturelle*. En réalité, le plus sage, comme l'ont vu même des païens, suit une simple apparence de devoir, dont il couvre plus ou moins sciemment l'entraînement de la nature. Ce que les Jésuites nous ordonnent, ce n'est pas, à proprement parler, de déguiser notre nature, c'est de lui donner un nom honnête, comme font les plus honnêtes gens. Si les justifications du méchant paraissent plus hypocrites que celles du juste, c'est qu'on juge communément du bien par la nature, et non par la volonté ; et l'on reproche au méchant de se justifier de ce que le juste condamne en lui-même et d'appeler vertu ce que le juste appelle vice. Mais le dogme idéaliste ne permet pas de distinguer, d'un point de vue moral, entre les *natures*. Le devoir concerne la *volonté ;* et il ne peut consister qu'à se duper soi-même, par l'illusion de bien faire, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de bien faire, et que la source de toute action est dans une nature corrompue par sa constitution même.

Reconnaissons donc sincèrement que toute définition idéaliste du devoir tend à le rendre impossible, et conduit, si on le maintient, à transformer l'effort moral en une simple comédie de moralité. Dans cet embarras, que fait Pascal, et comment paraît-il venir à bout de ses adversaires ? Par une comédie de dissimulation retournée. Quelque mépris qu'il affiche pour les vertus purement humaines, il en prend, sans cesse, contre eux, la défense. Comme s'il pouvait le faire malgré le dogme et malgré lui-même ! Il ne se rend pas compte que, dans la logique de son système, tout ce que l'homme peut faire, c'est

Digitized by Google

d'*honorer Dieu par son vice en le lui rapportant autant que possible*, c'est à dire en le couvrant de son nom sacré. Il oublie que l'homme, suivant saint Paul, est justifié par la foi, fût-il même impie (1), et que la foi n'est que la bonne foi. L'hypocrisie est encore un hommage à la vertu ; et, si la vertu n'est qu'en Dieu, notre hypocrisie toute pure est le seul hommage qu'il soit en notre pouvoir de lui offrir.

L'horreur d'une pareille conséquence conduira Pascal jusqu'à négliger le principe. Alors, sans doute, un élan singulier pourra être donné à la nature. Dans la conviction secrète que l'homme peut de lui-même se libérer, Pascal le pousse à l'anéantissement par le chemin du renoncement. Tant que l'homme vit, son mérite est nul, quelque part qu'il ait retranchée de lui-même : ici, comme chez les Stoïciens, le progrès est sans valeur, et la libération seule a du prix. Mais il suffit d'oublier cette dure loi, et la bonne nature ne manquera pas, du reste, d'y aider ses persécuteurs. Avec toutes les vertus qu'elle produit d'elle-même, elle leur fournira de fausses images du bien chimérique qu'ils poursuivent ; et ils croiront l'avoir découvert. Ils défendront alors les amitiés et les affections, eux qui ne reconnaissent que l'indifférence, et ils paraîtront les champions de la morale humaine, qu'ils auront couverte du pavillon de Dieu.

Ce qui a sauvé Pascal de l'erreur des Jésuites, c'est donc le même illogisme qui en a sauvé les Stoïciens : il admet que les vertus de nature conduisent tout de même à la vertu de raison. Voilà l'illusoire espérance qui tire la parénétique de l'hypocrisie. Cette illusion, nous l'avons retrouvée chez tous les auteurs comme un remède à leur secret idéalisme, à partir de Platon, jusque chez Spencer et chez les sociologues modernes, en passant par Spinoza, Kant et Mill. Espérance contradictoire au principe commun de toutes ces doctrines, mais qui, chez Pascal, n'est rien moins qu'hérétique. Car elle constitue l'erreur même de présomption, et elle implique la négation de l'utilité de la Rédemption. Cependant, on peut défier tout homme de donner un sens à l'effort moral, dans la doctrine de Pascal, comme dans toute autre, s'il n'admet que cet effort procède de la confiance de la nature en elle-même.

Nous ne devons aucun gré à ceux qui défendent notre morale en l'associant à un principe qui doit logiquement la perdre. Et nous préférons même ceux qui restent fidèles à leur principe.

(1) *Ad Rom.*, III et IV.

Digitized by Google

et détruisent notre morale : car ils nous révèlent notre véritable ennemi. Mais nous avons dit, au reste, que les Jésuites n'ont point eu le dessein direct de détruire la morale. Ils aimaient les hommes, et ils ont seulement cherché à les préserver d'un grand malheur, qui est le courroux de Dieu. La morale humaine est, en effet, odieuse à Dieu, et il n'y a que le vice hypocrite qui puisse satisfaire ce tyran pervers.

Reconnaissons, du moins, qu'en révélant cela, les Jésuites ont pleinement atteint leur but humanitaire. Ils ont libéré le croyant de l'angoisse inefficace du salut. Ils lui ont appris qu'il pouvait faire un peu de bien, tout le bien qui lui est demandé. Par l'intention au moins, ils ont été les Epicure et les Lucrèce du christianisme. Ils l'ont rejeté pratiquement tout entier, en rejetant pratiquement la grâce efficace : si celle-ci nous reste nécessaire pour faire le vrai bien, elle nous est inutile pour faire l'ombre de bien dont Dieu se contente. Que de joie, en effet, comme dit Pascal, a été apportée aux hommes par cette « nouvelle révélation » ! Mais non pas seulement, comme il l'entend, la joie du vice hypocrite, libéré désormais de l'appréhension du châtiment ; aussi la joie même des meilleurs, dorénavant assurés de trouver dans l'approbation de leur conscience une garantie de l'approbation divine. Et la joie des pauvres gens, surtout, des petits, des humbles de l'esprit et du cœur, qui, dans l'attachement à des rites de pure forme, mais souvent pleins de poésie, et auxquels l'esprit, du reste, n'est pas toujours hors d'état de donner un sens intéressant, ont gagné la certitude morale de leur salut et la tranquillité durable de l'âme. Comme dans le plus profond des poèmes, l'ange de l'Enfer instruit Eloa, et justifie doucement les fautes où la loi divine a contraint la vie. Si nous voulons comprendre les casuistes, ne jugeons point de leur morale d'après l'idéal d'un homme libre ; sachons admirer ces pauvres vertus d'esclavage : esprit de solidarité pour leurs frères souffrants, rouerie méritée chez les esclaves d'un mauvais maître.

A vrai dire, ces vertus ne les ont point gardés des persécutions de ceux qu'ils servent. Le jésuitisme, nous l'avons dit, est ancien comme l'Eglise, on pourrait presque dire comme la religion idéaliste, dont il a toujours été la forme populaire. Les accommodements au « siècle », les adoucissements de la loi, les indulgences, les aumônes qui sauvent, le rosaire, sont bien antérieurs aux Jésuites, et nous avons indiqué que la Pénitence est de la plus ancienne institution chrétienne. Les Jésuites ont seulement rédigé la pratique de l'Eglise, de toute église. Seulement, c'est là

Digitized by Google

une pente que l'Eglise ne pourrait descendre jusqu'au bout sans désavouer son principe même. De là, dans son sein, les réactions périodiques, qui l'ont toujours ramenée au dogme pur, à la sévérité de la loi : le protestantisme, le jansénisme. De là, les condamnations dont les Jésuites ont été frappés même par les Papes. Mais ils n'en ont cure, parce qu'ils se savent indispensables.

On dévoilerait facilement, s'il en était besoin, au sein des systèmes modernes, le principe qui devrait les reconduire logiquement à la morale des Jésuites, mais qui demeure inoffensif dans des philosophies spéculatives et contradictoires. Descartes et Spinoza transposent seulement les idées de Platon, et opposent tout autant que lui la raison à la nature. Kant, dont le système moral est tout inspiré de la pensée chrétienne, ne nous présente, sous le nom de *caractère intelligible*, qu'un succédané de la grâce. Stuart Mill nous donne, comme les Stoïciens, une règle irréalisable, mais, comme eux, il se tire d'affaire en distinguant de la règle le mobile, et en nous ordonnant de suivre le mobile. Il serait aussi jésuite que Lessius, s'il essayait de couvrir le mobile de l'autorité de la règle. Mais il a la prudence de les séparer, et il nous dispense de chercher une conciliation qui se fera sans doute en dehors de nous. Spencer a recours au même artifice : « suivons la nature ; elle deviendra raison d'elle-même ». Mais ni l'un ni l'autre, comme nous l'avons montré ailleurs, n'échappent à l'hypothèse de la faute originelle et du paradis perdu, et ils n'évitent la Rédemption que par l'inconséquence. Quant à la morale scientifique, ou elle nous donne pour règle la pure raison des rationalistes, ou elle ne nous donne aucune règle et nous abandonne à l'instinct, comme il arrive chez Taine et ses disciples. Ainsi l'histoire théorique du déterminisme moral en justifie jusqu'au bout les conséquences sociales et populaires.

Comment s'étonner de la force, de la persistance des dogmes religieux et des pratiques qui s'y rattachent, quand les principes de la philosophie et de la science universelles tendent ainsi à y ramener toutes les intelligences conséquentes et sincères ? Le grand dessein de Pascal, si malheureusement interrompu par la mort, s'il avait pu se réaliser, nous aurait sans doute montré cela avec évidence. *Grandeur et misère de l'homme, nature vile* et *inspiration supérieure, énigme, monstre incompréhensible*, ... ah ! comme on reconnaît dans tout cela les étonnements de la philosophie traditionnelle ! Le *Verbe* (c'est à dire la règle, ou l'idée), produit par la nature, rougit de sa mère et

Digitized by Google

s'étonne d'en avoir été engendré. On va dégrader la nature à une apparence, et exalter l'idée jusqu'à l'Etre pur, pour lui préparer la possibilité d'une filiation divine. Le Verbe, ainsi exalté, condamne la nature ; et l'explication de son union avec elle ne peut plus être cherchée que dans l'action d'un Dieu qui la féconde sans se soumettre à ses lois. Le Verbe se fait chair, comme s'il ne l'avait point toujours été ! C'est une parthénogénèse mystique, c'est une Rédemption : deux symboles pour un même mystère, car la Rédemption n'est que l'Idée descendue dans la nature pour la sublimer, et l'Idée ne peut *naître* de la nature. Ainsi se constitue la philosophie universelle de l'esprit, sur la triple base de la faute originelle, de l'Incarnation et du Rachat.

A vrai dire, on contestera peut-être que la religion chrétienne se confonde avec cette métaphysique rationnelle, et c'est une tendance assez commune à notre époque que de rapporter l'origine du sentiment religieux chrétien à l'intuition plus qu'à la raison. Cette tendance n'est, du reste, que la suite naturelle du scepticisme dont toute la philosophie de notre temps est pénétrée, doctrine parente, comme nous l'avons montré, du mysticisme, et qui n'a jamais pu déprécier l'intelligible sans préparer, auprès des esprits, à l'inintelligible un crédit exceptionnel. Une telle conception de la religion chrétienne n'est, cependant, contraire qu'en apparence à celle que nous présentons, puisqu'il a été établi que le rationnel, comme le comprennent les métaphysiciens, est le positif inintelligible et que le scepticisme n'est que la logique même de la métaphysique. C'est parce que la raison métaphysique est la ruine de la raison véritable qu'on peut rapporter la religion idéaliste à la métaphysique sans faire tort à l'opinion des mystiques sur la nature de leur croyance et, au contraire, en justifiant cette opinion. Pascal, du reste, était un mystique ; il prétendait que la religion fût fondée dans le cœur, non dans la raison, et il voulait seulement que la raison reconnût dans sa propre énigme le fondement de la doctrine qui la transcende et qui la détruit. C'est seulement en ce sens, bien entendu, que nous faisons de la religion chrétienne une chose de raison. Il s'agit d'une raison qui se dissout en contradictions insolubles. Il ne s'agit pas de la raison véritable, qui est aussi contraire que possible à cette raison métaphysique. Mais, pour cette raison métaphysique, nous maintenons, non seulement qu'elle fortifie la religion idéaliste, mais encore qu'elle se confond avec elle. Si la religion est indémontrable, nous accordons qu'elle est démontrée. L'existence de quelque chose là où nulle raison, ni métaphysique,

Digitized by Google

ni scientifique, ne peut atteindre, en est, dès lors, une preuve de fait qui rend les autres inutiles. « Notre sagesse n'est que folie devant Dieu » (Montaigne), si nous connaissons une sagesse qui soit une complète folie devant l'homme. Mais la soi-disant sagesse de Dieu n'est encore que le fruit de l'exercice dévoyé de la raison humaine.

SECTION III

Critique du déterminisme

Nous n'échapperons donc pas plus à la religion qu'à la métaphysique, si nous ne consentons à reconnaître l'erreur contenue dans le principe même de toutes nos spéculations.

Cette erreur, c'est notre idéalisme, par où nous enlevons sa causalité à la nature, pour la transporter à l'idée. Cela fait, la causalité de la nature, qu'il ne nous appartient pas de lui enlever en réalité, et qui continue à se manifester sous la forme de l'action, devient inexplicable, inconcevable; contraire à toute raison, à toute possibilité. Cependant, elle existe. Après avoir placé la causalité de la nature dans l'idée, on est donc forcé de reconnaître qu'on n'a rien enlevé à la nature, et de remettre dans l'idée, pour transformer la nature, sous le nom de grâce ou sous tout autre nom, une causalité parfaitement identique à la précédente, et qui, par conséquent, ne sera pas moins inefficace. Ce travail pourrait se répéter indéfiniment sans aboutir au moindre commencement du résultat qu'il poursuit. On ne peut donc pas en concevoir de plus ridicule. A moins que nous ne tenions à nous duper nous-mêmes, nous sommes bien forcés de convenir enfin que la nature, comme nature, n'a pas sa cause dans l'idée, et, puisque nous ne croyons à la réalité de l'idée que parce qu'elle explique, suivant nous, la nature, nous devons aussi reconnaître, à ce moment, que cette croyance elle-même est sans fondement. L'évidence nous ramène ainsi à placer dans la nature une causalité qui ne soit point idée, c'est à dire qui ne soit point détermination.

Mais n'est-ce point là, dira-t-on, une conception plus impossible encore ?

Digitized by Google

Cette difficulté est tout apparente, et elle a entièrement sa source dans l'illusion que ce qui cause un phénomène le détermine, alors qu'il faut dire tout le contraire, et que le phénomène, étant quelque chose *qui arrive*, ne peut être causé que par quelque chose qui arrive aussi, ce qui revient à dire qu'il ne peut être produit que par un principe de changement intérieur à lui-même. Ce que nous appelons la cause d'un phénomène, c'est à dire d'un changement, est son principe de changement, et non son principe de fixité, car, si cette cause était quelque chose de fixe, elle n'aurait pas en elle ce qui explique le changement et ne serait point, par conséquent, la vraie cause.

L'esprit est rebelle à ces distinctions, parce qu'il ne retient des phénomènes que ce qu'il peut en placer dans ses cadres ; et il ne voit même pas tout d'abord que quoi que ce soit puisse en être exclu. Ce qui *arrive* est, dès l'abord, pour lui, quelque chose qui *est arrivé*. Il cherchera donc la cause du phénomène comme arrivé, comme donné, et il n'aura point, par suite, à chercher *ce qui le donne*. Mais ce *passé*, où il retient ainsi ce qu'il considère, n'est l'état de rien de ce qui existe. Tout ce qui existe existe dans le temps, c'est à dire dans un passage. Lorsque l'esprit cherche la cause du phénomène, comme arrivé, quelle autre cause peut-il donc en trouver que lui-même ? L'opération de penser est la seule cause véritable du phénomène ainsi considéré, puisque c'est elle seule qui crée l'immobile et le rend possible, au moins comme concept. L'esprit ne trouvera donc pas, dans le phénomène arrivé, une puissance réelle (qui expliquerait le mobile, mais non l'immobile). Il n'y trouvera aucune puissance, mais différents éléments stables, qui ne sont puissance de rien, étant absolument réalisés, et qui ne constituent au fond que sa propre définition du phénomène. Il prendra cependant cette nécessité logique pour une nécessité des choses, et il dira que les choses *arrivent* en vertu de lois, parce que c'est en vertu de lois qu'elles peuvent être considérées comme *arrivées* ; c'est à dire qu'il confondra l'opération de pensée par où il détermine les choses en les dénaturant avec l'opération réelle qui les fait apparaître sous une forme absolument distincte de celle de sa représentation.

Nous avons montré, dans le livre précédent, le caractère artificiel de cette opération mentale, qui, puisqu'elle est nécessaire pour créer la détermination, suppose l'indétermination en dehors d'elle. Nous n'apporterons ici aucune autre preuve véritable de l'existence d'une puissance libre dans les choses. Ou

Digitized by Google

cette puissance se manifeste dans la chute d'une pierre, ou elle n'existe nulle part. Notre thèse se ramenait à cette proposition : la science tout entière n'est qu'un recueil de tautologies, le langage même n'est que psittacisme, si la détermination n'est pas une pure hypothèse. Nous avons donc prévenu l'objection, facile à prévoir, que, si nos remarques étaient fondées, toute science et tout langage même seraient impossibles. Car, au contraire, science et langage n'existent précisément l'un et l'autre que parce que l'esprit reconnaît, en les constituant, une liberté des choses qu'il paraît nier dans leurs symboles.

Nous ne croyons pas qu'il existe une seule objection à l'existence d'une puissance libre dans les choses qui ne vienne d'une fausse théorie de la connaissance. Lorsqu'on se croit autorisé à nier l'indétermination des phénomènes ; surtout, lorsqu'on va plus loin, et qu'on assure qu'elle est impossible, c'est toujours dans la pensée que la science est impossible, si quoi que ce soit échappe à ses lois. Si donc on veut comprendre la liberté, il faut tourner son attention sur cette proposition fondamentale du déterminisme. Toute objection qui viendrait de quelque science dont l'existence paraîtrait plus spécialement liée à la détermination des choses témoignerait d'un préjugé trop général pour qu'une réponse pût y être faite en restant dans les termes étroits de l'objection même.

Toutes les sciences sont à la recherche de simplifications telles des phénomènes, que ces phénomènes, sous un certain point de vue (celui de la science en question), puissent être considérés comme fixes. Lorsque nous disons, par exemple, que tous les corps tombent dans le vide avec une accélération égale, dont la formule est pour nous le symbole même de la pesanteur, non seulement nous faisons l'hypothèse du vide, mais encore l'hypothèse d'une qualité des corps séparée de toutes les autres, la pesanteur, hypothèse qui se précisera davantage lorsque nous aurons mesuré l'accélération. Qu'exprime donc une pareille loi, sinon deux hypothèses particulières où les corps peuvent être considérés comme déterminés ? Cette loi ne peut pas plus déterminer les choses mêmes que le simple fait de les dénommer : car elle n'est, en réalité, qu'une dénomination un peu plus précise. Après comme avant la loi, il reste que les corps sont autre chose qu'une abstraction de pesanteur, qu'ils ne sont pas dans le vide, qu'ils subissent des actions contraires à celle du poids, et surtout qu'ils ne sont mis à même de réaliser nos hypothèses que par une action qui n'est pas prévue

Digitized by Google

dans nos hypothèses : car nous déterminons comment un corps peut tomber, mais non pas qu'il tombe.

Ainsi, toute science n'est qu'une suite de cette constatation : qu'il y a dans les choses des apparences plus stables, qui nous permettent de leur donner des noms. Aussi, lorsque nous assurons que nos lois les causent ou produisent, nous contentons-nous de remettre au jour le réalisme de Platon, que nous raillons cependant volontiers sous sa forme purement platonicienne. Ce qui donnait une apparence presque risible à ce réalisme, c'est le nombre incalculable des Idées qu'il était forcé de supposer pour les divers phénomènes : autant d'idées que de mots. Mais nous ne songeons pas que le nombre infini de nos lois nous met dans une posture toute pareille. Visiblement, si la science a pour objet de trouver la cause des phénomènes, elle n'y parvient pas mieux que la dialectique. Mais tel n'est pas son objet, et c'est parce qu'elle se préoccupe seulement de trouver des *hypothèses* utiles qu'elle échappe au ridicule et à l'impuissance. Il convient donc qu'elle le dise et qu'elle renonce à fixer, à *déterminer* la cause, puisqu'elle y échoue complètement et qu'elle y risque son crédit et son existence même.

La multiplicité des lois n'est, dira-t-on, que provisoire. Mais la diminution du nombre des lois ne diminue pas le nombre des causes, et ce sont toujours les causes ou conditions empiriques qui expliquent l'apparition du phénomène. Or, de les atteindre, il n'est même pas question, puisqu'on étudie les phénomènes supposés produits, mais non pas les cas particuliers de ces phénomènes dans leurs conditions circonstancielles. Ramener le plus possible nos lois les unes aux autres, cela ne constitue pas, du reste, pour notre science, une originalité à l'égard de la dialectique. Celle-ci aussi ramène les idées aux idées pour en former des groupes généraux. Nous avons sur les anciens l'avantage de comprendre que généraliser, c'est quantifier, et que la réduction d'une loi à une autre doit être un passage à des éléments plus mesurables, plus quantitatifs. Si notre opération réussit, nous arriverons donc peut-être à exprimer dans une même langue, avec les mêmes éléments de quantité, les phénomènes les plus différents. Ces phénomènes sont alors mieux déterminés, en ce sens que leur définition est formée d'éléments eux-mêmes plus déterminés, plus généraux. Mais notre langue a beau devenir meilleure de cette manière, elle demande toujours, pour le même détail, autant de mots. Nous ne réduisons jamais nos formules qu'en réduisant notre connaissance ; et,

Digitized by Google

pour exprimer une réaction chimique particulière, une formule particulière nous sera toujours nécessaire. Nous n'augmentons donc que la détermination de nos concepts, quand nous croyons augmenter celle des choses. Et c'est ce qui fait que la comparaison avec la dialectique peut être ici suivie jusqu'au bout. Nous justifions nos lois particulières, en disant qu'elles sont réductibles à des lois plus générales : ainsi la dialectique justifie, par exemple, ses Essences particulières, en les ramenant à celle de l'Etre. Mais l'Etre n'existe que sous des formes particulières et ne peut être expliqué que par la cause de ces formes ; et, de même, le mouvement, par exemple, n'existe que sous la forme de mobiles, dont chacun demande pour apparaître une cause qu'aucune loi mécanique ne donnera jamais.

On répond : — La détermination est établie par le seul fait que les phénomènes des groupes différents peuvent s'exprimer au moyen d'une combinaison d'éléments semblables. — Ces éléments correspondraient donc à la substance des choses dont les qualités diverses ne seraient qu'une diverse disposition. C'est toujours oublier que le divers seul nous est donné, les éléments communs que nous y saisissons n'étant que notre artifice. Mais on voit ici plus clairement le sophisme qui a toujours soutenu le déterminisme scientifique. Avec une peine infinie, nous parvenons à trouver une langue dont les signes, en se combinant, puissent désigner des phénomènes de divers groupes. Puis, nous nous imaginons que les phénomènes sont faits comme notre langue, et composés, en quelque sorte, de signes à sens invariable. Quelques savants raisonneront, par exemple, volontiers, de la manière suivante : — Le corps vivant ne peut être le siège d'aucun mouvement qui lui soit propre et particulier, puisqu'il est constitué d'éléments purement physiques et chimiques, d'oxygène, d'hydrogène, de carbone, d'azote, de métaux et de sels. — Cependant, ou bien, à leur avis, les mouvements de la vie se rencontrent dans la matière brute, ou ils ne s'y rencontrent pas. On peut admettre que, selon eux, ils ne s'y rencontrent pas ; sans quoi, la distinction nominale qu'ils maintiennent eux-mêmes entre la matière brute et la matière vivante n'aurait aucun sens ; et il suffirait de mettre le public, à son tour, en face des faits, pour qu'il renonçât de lui-même à cette distinction. En réalité, les mécanistes les plus résolus admettent que les mouvements de la vie apparaissent seulement lorsque la matière physico-chimique est soumise à des *conditions*

Digitized by Google

spéciales. Ils pensent donc eux-mêmes que les mouvements de la vie sont originaux. — On répond que ces mouvements peuvent être produits par la matière brute, soumise à ces conditions spéciales. — Mais n'est-ce pas admettre que la matière brute possède des puissances qui ne se traduisent pas sous sa forme de matière brute ? Le même élément d'oxygène est mobile pour le mécanicien, pesant pour le physicien, et, déjà protéiforme pour le chimiste, il devient capable de vie dans une cellule, capable de conscience et de pensée dans un corps humain. Je n'ai besoin que de cette constatation indubitable pour saisir l'originalité que les *conditions* donnent aux phénomènes. Qu'on réduise les mouvements de la vie à quelques lois physiques, rien de mieux, rien de plus utile. Mais aucune loi physique n'expliquera ces mouvements, si elle ne se donne leurs conditions ; et les conditions sont ce qui distingue ici la matière vivante de la matière brute. Une loi physique de la vie peut donc changer la notation des phénomènes de la vie : elle ne peut changer leur particularité. Quel est l'artifice employé par le déterminisme pour dissimuler cette évidence ? Il dira que la vie n'est qu'une *apparence*, et que tout s'y réduit aux mouvements de la matière brute. La particularité n'existe donc que pour nos sens ? Mais où prend-on le droit de considérer le donné comme une apparence et ce qui est *supposé pour le figurer* comme la seule réalité ? N'est-ce pas l'apparence qu'il faut expliquer, l'apparence sensible ? Et, si les mouvements de la vie sont une apparence, quels mouvements seront réels ?

En effet, on peut se demander aussi si les phénomènes physico-chimiques, qui expliqueraient la vie, sont eux-mêmes autre chose que des apparences ; et, justement, les physiciens se posent, à propos de ces phénomènes, la même question que les biologistes à propos des phénomènes vitaux. L'intéressant est qu'ils y font la même réponse, et on voit facilement que c'est pour la même raison. Comme il serait très utile de ramener la biologie à la physique et à la chimie, il est de même très avantageux de ramener la physique et la chimie elle-même à la mécanique. Dans son ambition de déterminer toujours davantage l'objet de son étude, la science cherchera donc à le réduire le plus possible à des éléments mécaniques. Malheureusement, la métaphysique marche ici du même pas que la science. Nous nous imaginerons, par conséquent, qu'un phénomène physique ou chimique perd sa particularité, parce qu'il est exprimé dans une langue plus générale. Pourtant, l'important, ce n'est pas que la langue soit gé-

Digitized by Google

nérale, c'est que l'expression qui convient au phénomène soit une combinaison particulière de signes généraux. Or, tous les phénomènes physiques pourraient bien être exprimés en une même langue : il faudra toujours deux expressions différentes pour traduire la chaleur et la lumière, comme impressions différentes de nos organes ; et les conditions spéciales, comme telles, auront toujours besoin de signes spéciaux pour les figurer.

Voici donc le principe illusoire du déterminisme : « Le particulier, l'individuel n'est qu'une apparence ; ce qui existe réellement, ce sont les cadres où il nous est commode de le considérer. » Il suffit que le principe soit admis au point de départ de la recherche pour que toutes les conséquences s'en déroulent ensuite sans que l'absurdité s'en manifeste. Si, déjà dans les lois les plus particulières, on croit tenir autre chose qu'une pure abstraction de l'esprit, on n'aura pas plus de raisons pour distinguer la réalité de la loi, lorsqu'on aura ramené ces lois particulières à leur maximum de simplification. Si, par exemple, dans la formule d'une réaction chimique, nous nous persuadons de posséder toutes les conditions de la réalité de cette réaction, si nous ne voyons pas que cette formule indique seulement une possibilité, et que le phénomène ne devient réel que par des conditions qui ne sont point prévues dans sa formule, alors nous sommes préparés à toutes les duperies du réalisme le plus forcené. Car les lois que nous appelons particulières ne sont, par rapport aux lois plus générales, que ce qu'est le particulier lui-même par rapport à ces lois du détail. Et, si nous croyons trouver toutes les conditions de la réalité du particulier dans les lois les plus particulières, nous devrons croire, de même, trouver toutes les conditions des lois particulières dans les lois les plus générales. Nous irons ainsi en éliminant toujours davantage le particulier, sans penser cependant nous éloigner à aucun moment du réel. Et, finalement, nous concevrons le monde sous une forme purement mécanique, ou même mathématique, sans soupçonner que la diversité des apparences puisse fournir le moindre obstacle à notre prétention. Qu'est-ce qui nous distingue alors du pur idéaliste, qui, importuné par la réalité sensible, l'expulse enfin de son esprit en la traitant de rêve et de fantôme ?

La science moderne a trouvé une langue admirable pour figurer la réalité. L'autorité de cette langue, qui lui vient toute, comme nous l'avons montré, de son caractère pratique, s'est cependant employée souvent à ressusciter en théorie les idées les plus démodées de l'idéalisme antique. La loi de la conservation

Digitized by Google

de l'énergie, admirable instrument de découverte, mais transformée en expression même de la réalité, a replacé beaucoup d'esprits, pour ce qui concerne la conception de l'univers, dans la mentalité de Parménide. Nous voici revenus peu s'en faut à l'idée d'un changement immobile et dont l'*existence* est inconcevable. Tandis que nous assurons que le mouvement se conserve, il nous devient indifférent que le mobile se modifie. Cependant, le mouvement n'existe que dans des mobiles. Pour que notre loi de conservation se réalise, il faut que des conditions soient données où la mobilité réelle des corps puisse être considérée, sous certains rapports, comme inexistante. C'est, du reste, le principe même de toute mécanique, et il n'y aurait point de science du mouvement, si celui-ci ne pouvait être abstrait par la pensée de ses formes réelles, c'est à dire des modifications des corps. Mais aussi les lois de la mécanique ne sont vraies que dans la mesure où cette abstraction peut utilement nous représenter tout le réel : ce qui indique qu'elles peuvent être commodes, mais qu'elles excluent toujours, par hypothèse, la réalité même.

Nous ne pouvons faire qu'une hypothèse où le phénomène particulier serait prévisible. C'est l'hypothèse que toutes les conditions de son apparition fussent données. Mais se donner toutes les conditions, c'est se donner le phénomène même. Ce qui manque toujours à nos hypothèses, c'est le je ne sais quoi qui explique le passage, le mouvement, le *fieri*. Rien n'est plus irreprésentable à notre pensée. Car il ne suffit même point d'un ébranlement initial, que l'on supposerait donné une fois pour toutes, et par où toutes les modifications particulières seraient ensuite déterminées, de telle sorte que la force s'en remettrait à l'inertie de continuer son œuvre et que le mécanisme universel s'établirait sur une concession dynamiste de principe. Quelle que soit la nature et l'origine de la force, elle se prolonge, elle est présente dans tous les mouvements qu'elle suscite, et c'est toujours elle, et non l'inertie, qui les produit. Il est donc bien plus naturel de la considérer seulement sous les formes particulières où elle nous manifeste sa multiple puissance. Nous sommes placés, à propos de chaque phénomène, en présence de cette évidence, quoique singulière, *que, pour qu'il arrive, il faut que toutes ses conditions soient données, et que, cependant, cela même l'empêcherait d'arriver ; car, si toutes ses conditions sont données, il est lui-même donné, et il ne peut plus se faire qu'il arrive.* Lorsqu'on a bien compris cela, on se rend compte que, non seulement il est faux,

Digitized by Google

mais qu'il est même absurde, qu'aucun phénomène soit déterminé dans sa cause, et que la causalité véritable est nécessairement une causalité libre.

La liberté a mérité d'avoir une si mauvaise réputation, elle a été souvent défendue par des arguments si dangereux, que l'hésitation de beaucoup de bons esprits à la reconnaître est bien compréhensible. On demande, au moins, qu'il en soit donné une définition qui n'ait rien de mystique et qui ne retranche rien du champ de la science. La plupart des défenseurs de la liberté la réduisent au libre-arbitre, et ils en font une puissance de l'homme de se soustraire à la puissance de la nature. Mais ceux mêmes qui placent la liberté dans la nature imaginent que la liberté et la détermination s'exercent sur le même terrain, qu'elles augmentent, par suite, ou diminuent en raison inverse l'une de l'autre, et ils donnent ainsi à penser que la science est menacée par tous les progrès de la liberté. Dans ces deux théories, qui sont à peu près les seules professées, il n'est que trop naturel que les savants aient toujours combattu la prétention déplacée de vouloir exclure quelque part que ce soit des phénomènes du champ de leurs investigations. Leur inquiétude doit être entièrement dissipée. Les phénomènes sont plus ou moins facilement représentables, et c'est en ce sens que leur contingence varie. Mais cela ne tient qu'aux exigences différentes de notre pensée, qui, tantôt, se contente de déterminer un petit nombre de leurs conditions, et, d'autres fois, veut en déterminer un nombre de conditions considérable. Un mouvement produit par la volonté humaine n'est en rien plus indéterminé qu'un mouvement du « monde physique » ; mais c'est un mouvement dont nous désirons connaître et nous représenter un plus grand détail. Le même mystère nous attend devant la chute d'une pierre, si nous voulons en mettre en formule les conditions mondiales. Ainsi, les phénomènes de la vie et de la pensée nous révèlent simplement avec plus d'évidence ce que tout phénomène est susceptible de nous apprendre, si nous l'étudions avec la même minutie. Et, par suite, ils ne s'opposent pas plus que les autres, en eux-mêmes, à l'investigation de la science. Ce n'est pas la nature, c'est notre curiosité qui fait les différences d'indétermination dans les choses : car la puissance qui limite la science est la simple puissance de produire du nouveau, et cette puissance se manifeste avec une égalité parfaite sur tous les points de l'univers dans le cours régulier du temps, dont le rythme ne connaît ni arrêt, ni secousse, ni précipitation.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Le libre-arbitre

SECTION I

Le libre-arbitre caractère de la raison

Ce point établi, il sera facile de faire apercevoir ce qui constitue la liberté proprement humaine, et ce qui justifie le rang exceptionnel que tout le monde lui attribue parmi toutes les puissances qui sont au monde.

S'il est difficile de définir en lui-même le libre-arbitre, on le définit assez bien en fonction d'autre chose, et cette définition indirecte peut très bien nous conduire à le caractériser complétement. Nous avons tous, en effet, une idée très précise des conditions qui peuvent augmenter, diminuer ou faire disparaître ce que nous appelons le libre-arbitre. Nous croyons, par exemple, qu'il disparaît, en général, sous l'influence de la folie, de la suggestion hypnotique, de l'ivresse. Nous admettons qu'il diminue sous l'influence de la passion. Et, au contraire, la réflexion, le sang-froid sont des dispositions qui nous paraissent le porter à son plus haut degré. Mais ces dispositions sont celles qui favorisent la coordination de la vie intérieure, tandis que les précédentes influences la contrarient ou la rendent impossible. De là, on peut conclure déjà que la liberté, suivant l'opinion générale, consiste moins dans un caractère de l'acte même que dans un rapport de l'acte à d'autres actes. Lorsque nous croyons qu'une action est au plus haut point coordonnée, chez l'agent, avec tous les actes de sa vie, avec tous ses sentiments, toutes ses habitudes, toutes ses expériences, toutes ses prévisions d'avenir, nous la croyons aussi libre au plus haut point. Au contraire, tout ce qui contrarie cet effort de coordination : la nécessité, qui pousse l'homme à l'action immédiate ; le réflexe, qui prévient le calcul des moyens et la prévision des

Digitized by Google

suites ; la passion, l'imagination, qui transforment la réalité ou nous en voilent une part ; le plaisir, qui retient l'attention sur le présent ; la maladie, la démence, l'ivresse, qui modifient les sensations, c'est à dire les expériences, donnent aux images une importance prépondérante, enlèvent à l'esprit son contrôle ordinaire sur les associations d'idées mécaniques ; l'hypnose, le sommeil, l'idée fixe : tout cela nous paraît diminuer la liberté dans la même mesure où cela diminue la cohésion de la vie intérieure. Et c'est ce qui fait que nous n'attribuons aucune liberté à l'animal, et que, sous ce rapport, malgré la complication de son organisme et la variété relative de sa vie mentale, nous ne l'estimons aucunement différent des êtres inorganisés. Le libre-arbitre existe pour nous là seulement où la réflexion intervient pour discipliner la conduite, pour faire rentrer un acte dans un ensemble qui comprend tous les actes d'une vie, bref, pour faire, d'une action particulière, l'expression d'une *personne*. Nous croyons que cette définition populaire de la liberté peut parfaitement servir de base à son étude.

A l'analyse, on apercevra que cette faculté d'organisation n'est rien autre chose que la faculté de généraliser, dont nous avons fait la critique. Et nous savions déjà, du reste, que cette faculté a éminemment l'action pour objet. Tandis que les animaux agissent principalement (quelques-uns, peut-être, exclusivement) en vertu d'instincts ou d'associations d'idées mécaniques, déterminés par l'utilité passée, l'homme conçoit tout ce qui l'impressionne, tout ce qui le sollicite à l'action, comme « idée » ; c'est à dire qu'il dissocie l'impression en deux parts, dont l'une est le phénomène sensible — c'est l'impression proprement dite — et dont l'autre constitue la cause ou forme générales du phénomène. Nous savons, en effet, que généraliser, c'est ramener le particulier au genre, et que cette opération s'accompagne toujours d'une détermination du particulier par son genre. Généraliser, c'est soustraire l'impression du moment à sa causalité propre, pour la rapporter à une causalité plus générale. Le phénomène qui nous incite à l'action va donc être connu, non pas comme un simple mobile présent, mais comme l'effet d'une cause permanente, comme l'expression particulière d'une loi générale. Il ne nous poussera donc plus à l'acte simplement comme répondant à un besoin présent ; et sa causalité présente pourra être contrebalancée par l'idée de sa causalité la plus générale.

Digitized by Google

Un verre d'alcool, qui tente le palais d'un buveur, n'est pas seulement pour lui l'occasion possible d'une jouissance immédiate ; il est aussi le siège de différentes propriétés stables, sans rapport au besoin du palais, et qui produiront sur l'organisme leurs effets permanents, comme l'excitation propre de la boisson une satisfaction locale et temporaire. Cette considération est capable de contrebalancer puissamment, chez l'homme réfléchi, la tentation du plaisir. Nous voyons ici comment la liberté se manifeste en triomphant d'une des causes qui tendent à la supprimer : l'entraînement du plaisir. Elargissons cette remarque. Tous les actes que nous sommes susceptibles d'accomplir, nous y sommes poussés par quelque mobile, et l'acte ne se présente d'abord à nous que comme la satisfaction de ce mobile. Mais ce mobile n'est pas seulement la source éventuelle d'une satisfaction présente ; il peut engendrer, avec cette satisfaction, une infinité d'autres effets qu'il ne nous est peut-être pas aussi agréable d'éprouver. En même temps qu'une cause temporaire d'avantage présent, il est une cause permanente d'avantages ou d'inconvénients qui en découleront aussi nécessairement que l'avantage présent. La généralisation tire ainsi, pour nous, de toute raison première d'agir, un nombre variable d'autres raisons qui fortifient ou qui combattent celle-là, par la prévision de certains effets de l'acte qui ne sont point perçus dans sa première apparence.

Il est évident que, plus nous serons susceptibles de nous dégager de l'impression brute produite sur nous par l'excitation du moment, pour la juger au point de vue de ses effets constants, c'est à dire plus nous serons capables de généraliser, de percevoir des propriétés générales, plus aussi nous agirons pour des mobiles d'action variés. Une action ainsi réfléchie est ce que nous appelons à bon droit une action *personnelle*. Plus nous augmentons, par la généralisation, nos mobiles d'agir, plus nous appuyons notre acte sur des parts étendues de notre nature. Si l'on imagine qu'un acte, ainsi examiné sous toutes ses faces, puisse fournir un stimulant à toutes les activités d'un individu, cet acte exprimera sa personne totale ; et on dira qu'il réalise la perfection de la liberté.

On remarquera que nous n'avons mentionné dans cette analyse aucun autre genre de mobiles que ceux qui agissent sur l'homme comme ils agissent sur tout animal. La liberté n'est pas chez l'homme une faculté d'agir en dehors des mobiles : c'est seulement la faculté d'agir pour des mobiles que nous ap-

Digitized by Google

pellerons généraux. Il n'y a aucune raison de supposer que les mobiles « généraux » ne produisent pas l'acte comme le produisent, chez l'animal, et, souvent, chez l'homme même, les mobiles particuliers. Et le *fiat* tant célébré de la volonté réfléchie ne paraît pas à ce point différent du déclanchement spécial qui, dans les mouvements irréfléchis, précipite le désir à l'action. Encore une fois, la réflexion n'est que l'art d'utiliser la sensibilité. Si l'on admet que la sensibilité, dans la vie spontanée, est une source d'action, elle reste nécessairement active dans la vie réfléchie. L'hypothèse du *fiat* créateur de la volonté se justifierait, cependant, si elle exprimait seulement que la connaissance, comme telle, n'est point une source d'action. Elle serait alors le principe d'une excellente réaction contre un empirisme tout idéaliste, pour qui les états de la délibération sont de pures notions. En un autre sens encore, elle pourrait exprimer que les conditions d'un acte sont hors d'état de jamais expliquer ce qui fait qu'il est un acte, une nouveauté, un mouvement. Il semble bien que M. James et M. Bergson l'entendent ainsi. Mais il n'y a aucune raison de limiter cette remarque aux phénomènes de volonté, et c'est moins là le caractère de la liberté dans l'homme que celui de la puissance dans la nature tout entière.

SECTION II

Le libre-arbitre caractère du moi

Une des principales difficultés du problème de la liberté vient de ce qu'on attribue couramment l'acte libre, c'est à dire réfléchi, à un « moi » que l'on se représente comme durable, et où l'on personnifie la généralité que la réflexion nous permet d'introduire dans nos mobiles. Cette conception n'est qu'une des formes les plus universelles de l'illusion idéaliste. Comme ce « moi », dont l'essence, croit-on, est de demeurer identique à soi-même à travers le temps, est, par ce caractère, le contraire même des états de conscience, qui tous passent et se modifient à chaque moment du temps, lui rapporter quelques-uns de ces états, les volitions, comme à leur cause, c'est, qu'on le sache ou non, chercher la raison du mobile dans l'immobile, du

Digitized by Google

conditionné dans l'absence de conditions. Ainsi procèdent les idéalistes, lorsqu'ils cherchent, en général, la cause réelle dans la loi purement idéale et le principe de l'indétermination dans la détermination absolue. Comme eux, lorsque nous disons que nos actes ne dépendent que de *nous*, nous entendons assez ordinairement qu'ils ne dépendent plus de leurs conditions, mais d'un principe qui les détermine absolument. Et même, toujours à la manière des idéalistes, nous ne jugeons pas que ce principe disparaisse nécessairement lorsqu'il est mis dans l'impossibilité d'agir, lorsque le libre-arbitre est diminué ou supprimé par les causes précédemment énumérées. En pareil cas, ne trouvant plus en nous l'opération qui doit transformer le mobile particulier en idée générale, nous disons simplement que l'acte n'émane pas de la cause générale qui est donnée dans certains cas, mais qui a fait défaut dans celui-là : il est alors, à notre sens, le produit de différentes causalités, que nous pouvons croire également générales, à titre de pures représentations que pourrait s'en faire une intelligence, mais qui ne sont point nôtres, puisque le mobile n'a point été personnalisé et que sa généralité inaperçue est restée sans influence sur notre action. Mais le moi subsiste, à nos yeux, dans son éclipse, c'est à dire un *être* capable de généraliser, soit qu'il le fasse ou non.

Ainsi, de même que, dans la nature, nous attribuons d'abord tous les phénomènes particuliers à leurs conditions particulières, mais que, lorsque nous nous sommes persuadé que ces conditions se ramènent à quelques lois générales, nous croyons aussi que la causalité des phénomènes est elle-même devenue générale, de même, l'évidence intérieure nous force d'abord à rapporter toutes nos actions à leurs mobiles particuliers ; et, alors, notre causalité, renfermée dans ces mobiles, reste elle-même, à nos yeux, particulière ; mais, si un mobile nous paraît général, nous nous croirons nous-mêmes en possession d'une causalité générale, puisque ce mobile est nôtre ; et ce sera là ce que nous appellerons notre moi.

L'illusion peut facilement disparaître, et l'idée du moi conserver, néanmoins, sa valeur entière, comme les idées en général conservent leur prix hors de l'illusion idéaliste. Nous retiendrons de l'opinion commune que notre « moi », c'est notre être considéré comme capable d'organiser son expérience sous un point de vue général, afin d'agir, comme on l'a dit, avec plus de sûreté dans les cas particuliers. Mais nous ne croirons pas que l'origine de cette capacité soit dans un être immuable. Nous avons

Digitized by Google

montré, en effet, qu'il n'est aucunement nécessaire de supposer un « être général » pour expliquer l'origine du général, lequel n'est qu'une hypothèse. La supposition ne s'imposerait que si la généralité, l'ordre et l'intelligence étaient des choses réelles. Mais la généralité et l'ordre ne sont point des choses, et la pensée elle-même n'est intelligente que par définition de mots.

Cette conception écartée, il devient, à vrai dire, impossible de maintenir entre l'activité libre de l'homme et l'activité de l'animal, lorsqu'elle est consciente et servie par l'instinct et par la mémoire, une différence de nature. L'intelligence n'est qu'un instinct particulièrement heureux, et la réflexion développe seulement la mémoire, par l'artifice de conserver en nous, non seulement des expériences particulières, mais même des espèces de rêves sur l'expérience, lorsque la pratique nous en fait soupçonner la commodité. Le libre-arbitre n'est qu'une puissance de se modifier sous l'influence de ces chimères utiles. Cette influence, comme l'expérience l'a établi, peut assurer à l'être vivant un développement plus rapide que l'instinct qui agit dans les animaux, ou que la puissance nue qui se manifeste dans les modifications des choses inanimées. Force naturelle, spontanéité vivante, liberté humaine ne sont cependant que la même puissance sous trois formes, et même cette puissance ne devient pas plus active en passant d'un degré à l'autre. Simplement, elle se répartit à chaque fois différemment. L'instinct utilise une part de la force active universelle : la réflexion en utilise une part beaucoup plus grande. Le monde physique n'agit sur les animaux que par des excitations susceptibles d'éveiller en eux des sensations et de laisser des traces dans leurs tissus. Le même monde agit sur l'homme, non seulement par des perceptions et des souvenirs, mais par un élément idéal que l'animal n'atteint point. et qui ne peut être saisi dans les choses qu'au moyen d'un artifice qui dénature systématiquement la perception. Mais cette puissance d'agir qui, dans chaque élément de l'univers, développe son action propre, en même temps qu'elle subit celle des autres éléments, doit avoir bien plus de chances de prospérer, c'est à dire de se conserver et de s'étendre, chez un être ainsi fait, dont toutes les aspirations peuvent s'harmoniser avec les conditions les plus diverses d'un monde prévu d'avance, et même en tirer parti. C'est en ce sens que l'homme est réellement le plus puissant des êtres que nous connaissions, en même temps qu'il en est le seul libre.

Quelle forme de puissance est donc celle du *moi* ? Nous

Digitized by Google

pouvons revenir sur ce point à la théorie courante, qui va nous révéler le remède à sa propre erreur dans une contradiction bien significative.

« Etre libre, dit-on couramment, c'est avoir le pouvoir de faire une action ou de ne pas la faire. » Cette manière de parler semblerait indiquer que la liberté, suivant l'opinion courante, consiste moins dans la puissance que dans le gouvernement de la puissance : en effet, si l'expression « libre-arbitre » était communément entendue au sens de puissance, elle ne pourrait jamais désigner une faculté de ne pas agir ; car une puissance de ne pas agir, c'est un néant de puissance.

On pourrait peut-être répondre : la liberté est regardée populairement comme une puissance à la fois de produire des actes réfléchis et d'empêcher les actes que la passion ou l'instinct tendent à provoquer.

En réalité, ce n'est pas là ce qu'indique la définition populaire que nous avons citée : car elle s'applique, dans ses deux parts, même aux actes où nous ne sommes nullement sollicités par l'instinct ou par la passion, et elle exprime, dans sa seconde part, autant la résistance à la raison que la résistance à la sensibilité.

Mais pourrait-on croire que, sous le nom de pouvoir, en parlant du libre-arbitre, la langue populaire désigne, non une *puissance*, mais une simple *possibilité ?* Nous sentirions en nous une égale possibilité de faire un acte ou de ne pas le faire. Une possibilité de ce genre n'est pas, semble-t-il, une puissance. C'est même l'absence de puissance, ou, du moins, l'indifférence de puissance.

Non : la définition populaire ne confond pas pouvoir et possibilité, et elle n'exprime point que deux formes de conduite sont possibles, dans l'action libre, comme le gain ou la perte sur un coup de dés. Elle exprime une possibilité, si l'on ose dire, vivante, la possibilité, pour un *moi*, d'être ceci ou cela indifféremment et de pencher d'un côté ou d'un autre.

Mais voilà qui paraît bien singulier. Car mon « moi », semble-t-il, comme je le connais, n'est pas indifféremment ceci ou cela, et il possède telles ou telles déterminations bien définies. Lorsque je parle de moi-même, j'entends parler de quelqu'un.

Veut-on dire que j'ignore ces déterminations, et que mon moi décidera, entre les voies possibles, suivant ses dispositions fixes, après qu'il se sera éprouvé dans la délibération ?

Digitized by Google

Ce n'est pas encore cela : car cette puissance de liberté dont on parle subsiste, croit-on, jusqu'au terme de la délibération, jusqu'au moment même de la décision ; or, comment pourrions-nous croire qu'un acte lié, par hypothèse, à des conditions de conscience invariables, c'est à dire soustraites au temps, pourrait toujours subir une modification radicale, dès que la décision éprouve le retard de temps même le plus infime ?

Il ne reste qu'une explication de la définition populaire, et elle lui donne un grand sens. Ce que j'appelle « moi » n'est, même pour l'opinion commune, dans l'acte libre, que l'organisation de mes expériences sous un point de vue entre d'autres dont le nombre me paraît infini. C'est le moi lui-même qui se constitue dans l'acte réfléchi, au moment de la décision. Un nombre infini de généralisations de la conduite sont, jusqu'à ce moment, possibles, une généralisation n'étant qu'un artifice ; et je puis vouloir être « universel » de mille manières. Supposons que le plaisir l'emporte, après réflexion, sur la prudence. *Je me suis fait* téméraire ; car mon moi n'existe que dans mes généralisations. Je suis donc libre, en ce que la cause de mon acte, c'est ma généralisation, et que ma généralisation, c'est, non pas mon être, mais mon œuvre. Ainsi, je me crée sans cesse moi-même ; et c'est dans cette création que je puise le sentiment de ma liberté. Et c'est ce qui explique que j'aie, jusqu'au moment même de la décision, le sentiment que *je* reste libre de choisir entre les possibilités qui me sollicitent : c'est que je puis me réaliser moi-même, jusqu'au dernier moment, d'une manière quelconque, par une généralisation originale de mes mobiles.

On aperçoit, comme nous l'annoncions, que la définition populaire de la liberté, ainsi comprise, est directement contraire au sentiment populaire antérieurement critiqué sur la substantialité du moi. Mais cette contradiction est d'une sorte qui en fait elle-même un enseignement. Notre nature est ainsi faite qu'elle nous porte à croire également à la réalité des images que l'expérience nous donne et à celle des idées que l'action nous impose de mettre à leur place. Notre connaissance nous fait à la fois empiristes et rationalistes, et le problème de la philosophie n'est que le problème de notre propre énigme. Il ne faut donc apercevoir dans cette contradiction que le procédé ordinaire par où la raison se redresse elle-même. Comme dans les systèmes,

Digitized by Google

ainsi, dans la conscience, l'empirisme corrige le rationalisme : l'expérience intime chasse l'illusion idéaliste que crée l'usage de la généralisation.

SECTION III

Le libre-arbitre comme puissance

Cette analyse doit nous apprendre en quel sens exact on peut dire que le libre-arbitre est une puissance. Il n'est pas la puissance de produire l'acte, laquelle est toujours contenue dans les mobiles. Il n'est que la puissance de généraliser les mobiles. Donnez-vous cette puissance : vous vous donnez le libre-arbitre, avec tous ses caractères. La liberté d'action n'est que la liberté de la généralisation dans l'action. Si nous sentons que tous les mobiles qui nous poussent à l'acte sont susceptibles d'être généralisés, nous nous sentons libres, parce que nous sentons que nous ne produirons aucun acte qui ne porte l'estampille de notre généralisation, c'est à dire de notre moi.

C'est ce qui explique que nous puissions continuer à nous croire libres, même sous l'influence d'une détermination invincible, si cette détermination ne supprime pas en nous les apparences de la réflexion. C'est ce qui se produit, sans doute, chez l'aliéné, mais aussi très communément chez l'homme sain, lorsqu'il a laissé dominer sa pensée par le mécanisme de l'habitude. La généralisation n'est souvent, chez nous, qu'une fausse apparence. Il existe des habitudes de penser comme de sentir : et ces généralisations habituelles déterminent la volonté comme des instincts. Asservis à ces habitudes, nous n'agirons pas avec plus de liberté que l'aliéné ; simplement, nous manifesterons une façon usuelle et normale de n'être point libres. Seulement, nul homme normal n'est dénué de la faculté de former, à l'occasion d'une expérience personnelle, une généralisation originale. Le mécanisme, chez un homme sain, n'arrive jamais à supplanter totalement la liberté. L'habitude, comme la passion ou la boisson, peut rendre l'exercice du libre-arbitre plus difficile (et de là vient qu'on n'a pas coutume d'attribuer une liberté entière aux actes où collaborent des habitudes de penser sociales ou individuelles) ; mais il n'y a guère que la maladie qui supprime totale-

Digitized by Google

ment en l'homme une fonction constituée par l'effort héréditaire de l'espèce, et qui a, sans aucun doute, ses organes, ses conditions physiologiques spéciales. Cette liberté, du reste, comporte des degrés, et tout le monde les mesure fort justement aux degrés de l'intelligence, laquelle n'est que la puissance de généraliser, dans le sens plein du terme.

Le libre-arbitre est donc une puissance de généraliser des mobiles, et cette puissance seulement. Il est une puissance en ce sens qu'il met en œuvre plus largement les puissances de notre nature. Il nous permet d'employer à l'action toutes nos forces concertées. Mais il n'est pas une puissance de faire ce que la nature ne pourrait point faire, et de nous grandir au dessus de nous-mêmes. La généralisation nous détache de la perception, de l'habitude, des instincts, c'est à dire de nos expériences particulières et de leurs résidus ; et c'est en ce sens qu'elle est libre, — puisque la réalité ne l'asservit pas, — et qu'elle nous rend libres, puisqu'elle nous crée une existence idéale qui n'a rien de commun avec l'existence réelle. Mais cette généralisation est elle-même le produit d'une nature particulière qui cherche à s'étendre, et qui croit y mieux parvenir par cet artifice. La nature, par artifice, se libère elle-même d'elle-même. Plus rien ne retient alors sa fantaisie, sauf l'utilité qu'elle en attend. Comme nature particulière, elle est nécessairement quelque chose qui ne change que lentement ; comme nature idéale, elle est sa propre création et peut prendre toutes les formes, suivant que cela *lui convient*. *Je* suis donc libre, non pas en ce sens que mon « moi » est indépendant de ma nature sensible ; mais en ce sens que ma nature sensible peut se créer, comme un grand artiste, une infinité de « moi », suivant ses besoins, c'est à dire se généraliser elle-même de mille manières. S'il en est ainsi, *je* ne suis libre que sous ma forme de jeu ; mais ce jeu augmente ma puissance, et c'est pour cela que je m'y livre. Nous nous feignons libres de nous-mêmes, pour nous mieux servir, comme nous feignons les idées libres des choses pour mieux utiliser ces dernières. Et ces deux feintes n'en font qu'une seule, car on ne peut former l'idée qu'en *se* détachant *soi-même* de sa sensation. La nature ne peut être libre que de cette manière, car, si elle l'était autrement, ce ne pourrait être qu'en se séparant d'elle-même, et elle cesserait d'être en devenant libre. Si nous voulons bien, du reste, nous considérer dans notre chair et dans notre vie, et non pas dans nos *idées de nous-mêmes*, nous verrons spontanément que nous sommes une nature qui dépend nécessairement d'elle-même.

Digitized by Google

qui puise dans cette dépendance toute sa raison d'exister, qui se prolonge d'elle-même à elle-même à chaque moment de sa vie, et qui, par conséquent, ne se soucie aucunement d'être libre d'elle-même. La seule liberté qu'elle veuille, c'est la liberté de progresser en se conservant ; et elle connaît en soi cette liberté lorsqu'elle prend conscience de sa pensée. La nature ne se soucie pas d'être libre dans l'autre sens du terme, mais d'être puissante. Elle ne se soucie pas d'avoir un « moi », mais d'avoir des forces ; et elle n'est pas forte, de ce qu'elle rapporte ses actes à son « moi » ; mais elle rapporte ses actes à son moi, parce que l'expérience lui apprend qu'elle augmente ainsi sa force. Nous ne désirons donc l'indépendance que pour la dépendance, et la liberté, que pour assurer à notre nature son plus complet développement.

Voilà ce que nous apprend notre conscience même, lorsque nous en interrogeons les derniers mobiles. Et elle nous fait saisir en nous une liberté dont l'histoire de l'homme et de notre propre vie nous montrera facilement la puissance. Mais il en va tout autrement, si nous cédons à l'illusion idéaliste, qui nous est si naturelle. C'est le propre de la pensée de ne pouvoir servir aux fins de la nature sans les discréditer de quelque manière. Elle ne saurait les servir, en effet, qu'en nous en détachant ; et il ne peut guère manquer qu'elle rapetisse ce qu'elle nous accoutume à regarder de si haut. L'homme a fini par attacher beaucoup plus de prix au fait qu'il *se libère* des choses qu'au fait qu'il les *asservit*. Cependant, il ne s'en libère que pour les asservir, et le *détachement* sans la *puissance* n'est plus que le jeu de sauter son ombre. C'est la grandeur de la fin qui a donné de la grandeur au moyen ; et les résultats seuls ont justifié l'effort : cependant le moyen et l'effort bénéficient désormais d'une noblesse d'emprunt dont on méconnaît l'origine et qu'on leur croit inhérente. Et ce sont les résultats, maintenant, qu'on estime vils et grossiers, parce qu'ils n'ont point le caractère désintéressé du jeu qui les rend possibles.

S'abandonner à ces sentiments, c'est se mettre hors d'état de découvrir dans la liberté le principe d'une action quelconque. Cette puissance que la pensée possédait pour le compte de la nature, elle la perdra complètement pour son propre usage. Vainement donc chercherons-nous dans la pensée pure une cause d'action. Cette liberté tout intellectuelle, qui n'est que la forme de la liberté, ce pouvoir chimérique d'un moi qui déciderait souverainement, au moment de l'acte, contre toute la nature, ne

Digitized by Google

produira jamais aucun effet, et l'existence même ne s'en fera jamais sentir en nous par aucune influence. Comment chercherions-nous, dès lors, à cultiver en nous une puissance vide et insaisissable ? Mais, en même temps, nous négligerons le soin de notre véritable pouvoir, qui nous demeurera inconnu, et dont les effets même, s'il en produit encore, ne devront plus nous paraître notre œuvre.

Le pouvoir de la liberté humaine, il est visible et flagrant dans tous les bienfaits matériels et moraux que la nature doit à la pensée. Mais on imagine couramment que ce résultat est accidentel, ce qui permet de nier la liberté. La conviction que la connaissance est une représentation de l'univers, et, par suite, une faculté purement spéculative, achemine à ce scepticisme. Et notre illusion sur ce point nous conduit à trouver une preuve nouvelle de notre détermination et de notre impuissance dans les lois même qui nous libèrent et nous rendent puissants sur toutes choses. On va sans cesse répétant ainsi que l'homme ne peut rien et qu'il est l'esclave des fatalités naturelles. Admirable argument dont se serviront utilement ceux qui n'ont rien de bon à attendre du changement des conditions de vie ! Mais, bien loin qu'il en soit ainsi, on peut dire, au contraire, qu'il n'est, sans doute, aucune fin sérieuse de la nature humaine, que celle-ci ne soit capable d'atteindre par le moyen de la raison. Elle veut la santé, et elle la conquiert chaque jour sur la maladie. Elle veut la vie, ou, au moins, elle désirerait ne mourir que de bon gré : comment ce rêve même est peut-être réalisable, comment on pourrait entrevoir déjà quelques moyens d'y satisfaire, on s'en rendra compte en lisant les admirables *Etudes* de M. Metchnikof *sur la nature humaine*, une des plus belles et des plus profondes esquisses de la morale qui convient à des hommes. Mais la crainte de la mort, comme l'a bien vu Lucrèce, n'est guère qu'une forme de la tristesse de vivre, le sentiment anticipé de la mort. Aussi l'homme se consolerait-il plus facilement même de mourir, si la certitude d'une vie facile et agréable lui était assurée. Or, c'est sur ce point qu'il peut le mieux éprouver la force et la bonté de la pensée. Toute la source de la misère des hommes est presque l'insuffisance de leur raison. A mesure qu'ils se cultivent davantage, ils aperçoivent mieux la contingence des lois qui régissent un ordre social dont ils souffrent et les armes que la raison leur donne contre ces lois. Le sentiment de la justice n'est que la forme la plus haute de la pensée appliquée à l'action. Et la force de ce sentiment n'est aussi que la force même de la rai-

Digitized by Google

son. Nous l'analyserons dans un autre livre. Quand un être se sent poussé à vouloir un ordre de choses où la loi ne se réduise pas à des habitudes et à des traditions, où le passé ne rende pas le présent malheureux, et, en même temps, esclave, il veut la vraie justice, simplement parce qu'il pense aussi parfaitement que possible, c'est à dire en se libérant des généralisations incomplètes que l'habitude impose à la masse des esprits, et en portant sur les faits un jugement qui ne tienne compte que de leurs caractères essentiels. L'attention nous montrera ainsi que les buts principaux de l'aspiration humaine peuvent être atteints par le moyen de la raison, si l'application, comme disait Mill, ne fait pas défaut.

On peut dire que tous nos désirs, dès qu'ils ont pris quelque consistance, ont par là même acquis des chances d'être satisfaits par la raison. C'est que nos désirs ne dépendent pas de nous, qu'ils sont créés en nous par les circonstances, lorsqu'elles nous poussent avec continuité dans un même sens, et qu'ils traduisent, en somme, des habitudes : or, une habitude naturelle ne peut être complètement chimérique dans son objet, et nous ne désirons jamais que ce que la nature déjà nous assure de quelque manière. La raison n'a qu'à rendre plus sûre cette adaptation naturelle de nos désirs à nos conditions d'existence. Il est vrai que nos désirs peuvent traduire aussi le passé : la raison pourra tenter d'en supprimer quelques-uns, lorsqu'ils exprimeront une survivance naturelle nuisible ; et, là aussi, le succès doit couronner ses efforts, dirigés dans le sens de l'évolution et de la nature. *Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg.* Quelle puissance fait donc défaut à l'homme, puisqu'il a celle de satisfaire tous ses désirs ? Et quelle autre liberté peut-il souhaiter ? Est-ce que son désir, par hasard, serait d'avoir d'autres désirs ?

Ce qui fait défaut à l'homme, ce n'est pas la puissance d'agir, c'est la volonté d'en user. Vouloir l'épouvante, et il trouve bien plus agréable de suivre l'ornière de la tradition et de l'habitude. Cette disposition est bien naturelle. La liberté, comme le montrent ses origines, est une faculté de différenciation et de progrès. La raison, qui en est l'élément constitutif, a pour objet de remédier aux insuffisances de l'instinct, de la mémoire et de l'habitude. Elle nous fait donc sentir ces insuffisances, et elle doit, par suite, troubler sans cesse le bonheur par l'inquiétude qu'elle y mêle. Les gens heureux sont rarement intelligents. « Nécessité l'ingénieuse » est le plus juste et le plus profond des dictons. Quand certaines classes arrivent à l'opulence et à la

Digitized by Google

quiétude, le mouvement intellectuel en sort et descend, avec la confiance d'agir, aux classes où règnent l'inquiétude et le besoin. La pensée et la liberté sont les filles de la douleur. Le grand artifice par où les plus intelligents des hommes sauvent souvent leur repos du naufrage consiste à se faire de la pensée un jeu et à attribuer le sérieux à la partie banale de la vie. Ils renoncent donc à approfondir le sens et la portée de leur effort, et ils rentrent dans le préjugé et la quiétude de la vie commune, après avoir fait leur tâche, comme le laboureur s'attable après le labour. Cependant, si la pensée a pour objet l'action présente, c'est une action neuve et de quelque hasard. Si la pensée est désintéressée, elle est donc elle-même une action vide, une action sans fin : et quel saisissement de sentir cela, et de découvrir en soi, comme par une lueur au fond d'une fosse, une inquiétude de l'âme si étrange, qui se fait des ressources pour une fin qu'elle ignore ! Mais, si son mobile est la pitié des hommes, comment la pensée ne participerait-elle pas à la douleur et à l'inquiétude de ces misères dont la sympathie l'inspire et la soutient ?

Ces constatations ont été souvent faites, mais, presque toujours aussi, dénaturées, parce qu'on en ignorait le vrai sens. Elles n'ont rien de décourageant, puisque la pensée est, par ses effets derniers, un bien, et le plus grand des biens. Et nous devons en conclure seulement que la plus belle forme de vie est impossible sans quelque courage. Seulement, le courage n'est pas la vertu commune, et la sécurité demeure, pour le plus grand nombre des hommes, le bien le plus grand de la vie. Voilà la philosophie de la nature, et la nature prend donc d'elle-même le pli de vouloir et de penser le moins possible. Nous ne sommes point libres, parce que nous n'aimons point à l'être.

SECTION IV

Examen de quelques difficultés

I

QU'IL Y A DES LOIS DE L'ACTION HUMAINE

Cette aversion générale pour la liberté ne pouvait manquer cependant de servir de base à un argument facile contre elle. Elle en raréfie, en effet, prodigieusement les manifestations, et l'on

Digitized by Google

voit le parti que le préjugé déterministe peut tirer de cette situation de fait.

Il le fera d'autant plus aisément que l'usage ou la manifestation du libre-arbitre sont encore étroitement restreints par son rôle même. La liberté et la pensée n'ont pas en toutes circonstances à intervenir, parce que les cas et les besoins ne sont pas eux-mêmes continuellement changeants. Si ces facultés s'exercent là où elles n'ont rien à apprendre à la nature, ce sera seulement pour en confirmer les entraînements, et l'action libre ressemblera du dehors à l'action automatique et habituelle. Une action qui serait à la fois libre et originale ne pourrait, par hypothèse, être prévue par aucune loi ; mais, pour les actions où la liberté justifie l'habitude, et pour celles que l'habitude inspire comme elle les dirige, elles se trouvent précisément dans les conditions où tous les phénomènes déterminables nous apparaissent : ce sont des actions indéterminées, sans doute, dans leur moment et dans leur détail, mais rattachées à une puissance relativement stable, qui, si ses conditions d'intervention sont données, se manifestera par des effets relativement constants. Voilà la base de ces lois humaines, d'où l'on déduit si volontiers la détermination de la volonté. On voit comme cette conclusion dépasse les faits, puisqu'elle ne tient aucun compte d'une liberté qui se manifesterait dans l'exception, ce qui est cependant dans sa nature même.

Mais il faut ajouter que les faits même qui la justifient ne la justifient encore qu'à moitié.

Considérons d'abord les actions qui dépendent de l'habitude seule. Dans ce cas, nos réactions au milieu viennent, soit de notre nature végétative, soit de notre nature animale, ou de notre nature d'hommes, ou de notre race et de nos ancêtres. Ces éléments stables de nous-mêmes permettent de poser (c'est à dire, bien entendu, de supposer) les conditions où nous produirons ces actions ; et, en ce sens, de les prévoir. On pourra donc déterminer quelques actions, pour des conditions pré-supposées ; ainsi seront déterminés ceux qu'absorbent le souci des usages, pour la part de leur vie qu'inspire ce souci. Cependant, même en pareil cas, la détermination doit évidemment rester douteuse, parce que l'intervention du libre-arbitre n'est jamais absolument impossible.

Quant aux actions qui sont libres dans leur mobile, tout en étant déterminées dans leur apparence, il est évident qu'elles ne donnent aussi qu'une apparence de justification à la thèse

Digitized by Google

déterministe. Sans avoir aucun désir, par exemple, de nous soustraire aux usages, nous pouvons nous y soumettre avec liberté : il suffit, pour cela, que quelque motif personnel intervienne dans notre délibération à côté des motifs banals qui emportent l'adhésion, et que le motif personnel, qui nous représente vraiment nous-mêmes, s'il n'a point déterminé l'acte, y ait au moins consenti. Alors l'usage n'est qu'en apparence notre loi. Une règle commune peut n'être qu'une liberté commune. Notre intérêt, dans un nombre infini de cas, c'est d'agir comme tout le monde. Le libre-arbitre peut donc subsister dans un acte déterminable. C'est faire preuve de liberté que de suivre une règle en temps opportun.

II

QUE BIEN FAIRE EST SOUVENT IMPOSSIBLE

Ce qui crée une autre difficulté à l'affirmation de la liberté, c'est qu'on attribue souvent au défaut de la volonté ce qui n'est imputable qu'au défaut de la connaissance. Lorsque nous prétendons, par exemple, ne pas *pouvoir* accomplir un bien que cependant nous *voulons* accomplir (*Video meliora...*), nous parlons souvent d'un bien fade et de convention, dont nous ne savons même pas comment il est le bien. Ce qui ne veut pas dire que nous en doutions : nous pouvons n'avoir pas assez d'audace ou de présomption pour le faire, et l'opinion commune nous en impose. Mais enfin, ce bien nous est étranger, et notre raison n'arrive pas à généraliser la vie sous l'angle qu'il nous propose. Non seulement donc nous ne sentons point l'attrait de ce bien ; — ce n'est pas une condition nécessaire pour le faire, et la liberté n'est qu'une puissance de préférer la fin stable à la fin seulement agréable ; — mais c'est la possibilité même de nous justifier ce bien par notre expérience, sous quelque face que nous la regardions, qui nous fait alors défaut. Un tel bien ne peut, effectivement, devenir pour nous la fin d'une action *réfléchie*, c'est à dire d'un acte de volonté. Vouloir, en effet, c'est se décider par raison, par généralisation. La mobilité de l'esprit rend à chaque moment une infinité d'interprétations de l'expérience — de généralisations de la conduite — possibles. Cette possibilité se prolonge jusqu'au moment de la décision ; mais, à ce moment, quelques généralisations seulement ont été faites, quelques motifs généraux seulement, découverts : notre moi ne s'est généralisé lui-

Digitized by Google

même que sous un petit nombre d'aspects. Notre liberté n'est que la fécondité de notre raison inspirée par les circonstances. Nous en avons bien, du reste, le sentiment. Lorsque nous affirmons, par une confiance en nous-mêmes qui nous est aussi naturelle que notre antécédente défiance, que nous sommes libres d'accomplir même tel acte absurde ou monstrueux, nous voulons dire que cette gageure même de liberté, soutenue, par exemple, par un défi ou par la crainte du mépris, pourrait nous donner une raison suffisante d'accomplir cet acte : et, en effet, nous nous sentons capables de réaliser notre moi de telle sorte qu'il paraisse plutôt fou ou criminel que mou et impuissant. Mais, toujours, nous supposons à l'acte volontaire un motif général, personnel. La liberté consiste à généraliser les motifs, mais non pas à s'en passer. Si donc ni la crainte de l'opinion, ni quelque gageure avec les autres ou avec nous-mêmes, ni un attrait, un sentiment quelconques ne nous recommandent un bien qui n'est plus pour nous que le bien des autres, il est fort possible que ce bien ne réunisse jamais les conditions nécessaires à fixer notre volonté. Nous dirons alors que notre volonté nous trahit, lorsque nous n'aurons même pas eu à l'employer.

En pareil cas, ce que nous appelons une impuissance à faire le bien, c'est une impuissance à le comprendre. Mais que notre raison ait des limites, et que, en matière d'action, comme en matière théorique, certaines généralisations ne rentrent point dans nos dispositions naturelles, c'est une chose tout évidente et qui n'intéresse point le pouvoir de notre volonté.

III

QUE LA VOLONTÉ EST IMPUISSANTE CONTRE L'HABITUDE

Voici un cas, en revanche, qui l'intéresse grandement : c'est lorsque la liberté est aux prises avec l'habitude, et que le motif général n'arrive pas à s'imposer à l'action. L'exercice de la liberté et de la pensée doit fatalement entraîner de tels conflits. La pensée donne une règle meilleure, mais c'est une règle nouvelle. La nature, comme on l'a dit, a le pli de suivre l'entraînement présent, la réaction de l'habitude et du souvenir. Elle le tient de sa plus ancienne hérédité, quand l'action ne connaissait pas d'autres guides. Elle le tient de son besoin intime, qui est de durer et de se conserver. Et le plaisir maintient ce pli, parce

Digitized by Google

qu'il ne s'attache qu'aux activités anciennes, que la répétition a fortifiées. S'il faut donc que la pensée ait à décider contre l'habitude, il arrivera souvent qu'elle éprouve une résistance ardente et qu'elle en soit rebutée. Contre des habitudes anciennes, si quelque vif plaisir s'y attache, il semblera souvent que la raison soit impuissante. Et ce sera, sur ce point, comme si l'homme n'avait pas de liberté. De tels états ne peuvent, sans doute, servir d'argument théorique contre la liberté, puisque cette opposition de la pensée et de l'habitude fait partie de la nature même de la pensée. La liberté comporte des degrés ; et ces degrés, comme entre les hommes, peuvent se marquer, dans le même homme, entre les actes.

L'objection est sans valeur théorique ; mais elle a une valeur pratique considérable. Nous sommes invinciblement portés à nier la liberté, quand nous constatons en nous certaines impuissances. Si ces impuissances nous sont particulièrement pénibles, il nous semblera qu'en elles notre vie tout entière est soustraite au pouvoir de notre volonté. Nous devrions considérer, sans doute, que notre liberté reste entière dans bien d'autres cas, et qu'un seul acte libre la prouve contre mille faits de détermination. Mais que nous importe de pouvoir à notre gré manger, boire, aller et venir, et autres choses indifférentes, si nous nous sentons dominés par une habitude invincible dans le seul cas où la liberté nous serait précieuse ! Le spectacle de la nécessité extérieure, c'est à dire des mille déterminations qui nous sont imposées du dehors, peut certainement nous conduire au fatalisme. Le sentiment de la nécessité le plus pressant est celui que l'homme en puise en lui-même, lorsqu'il arrive, par exemple, qu'une disposition intime l'arrache au bonheur qu'aucun obstacle extérieur ne l'empêche d'atteindre : soit un sentiment de tristesse ou d'orgueil, soit une habitude, soit une passion invétérée.

Ceux qui jugent, cependant, que ces déterminations sont invincibles devraient bien songer à celles que la patiente nature a dû vaincre pour mettre dans l'homme, et non pas seulement à titre accidentel, mais comme un caractère spécifique, la possibilité générale même de penser et de vouloir. Il ne s'agissait pas seulement, alors, de vaincre une disposition unique, formée dans un unique individu par quelques actions. Il fallait soulever tout le poids de contrainte et de détermination qu'appesantissaient sur l'espèce entière des habitudes mentales quasi éternelles. Quel exemple cet effort heureux ne nous donne-t-il pas ! Et quelle preuve aussi, que, loin que cette lutte contre l'habitude soit supé-

Digitized by Google

rieure à nos forces, c'est la tâche qui leur est le mieux appropriée, puisqu'elle nous est assignée par notre nature même !

Comment nos habitudes les plus enracinées sont curables, c'est ce que nous apprend l'étude de leurs origines. L'habitude naît de quelques actes, et l'habitude volontaire sera le remède à l'habitude instinctive. Il suffit de produire un acte pour déplacer une influence ; et le premier acte rend le second plus facile, puisqu'il l'appuie d'un commencement d'habitude. Mais, pour produire ce premier acte, il faut *savoir* et il faut *oser*.

Savoir est assurément difficile. La première réflexion ne nous indique que la fin à atteindre, qui est de triompher d'une habitude. Mais la connaissance des moyens demande une réflexion plus profonde : nous avons à découvrir, peut-être, un acte unique, décisif, remède spécifique au mal. Mais il n'y a point d'artifice que l'habitude ne soit capable d'inventer pour nous cacher d'abord ce remède, ou ensuite pour nous en dégoûter.

On peut croire qu'il existe une thérapeutique mentale qui pourrait offrir, si elle était connue, un remède aux principales aspirations de l'âme. Mais elle suppose l'intervention préalable d'un diagnostic infiniment délicat, et notre impuissance à bien vivre n'est souvent que la suite d'un défaut de perspicacité.

Cette opinion n'est pas commune. Il est certain que beaucoup d'hommes intelligents qui souffrent, s'ils ne croient pas qu'être malheureux soit un bien, se flattent, au moins, que leur malheur propre est nécessaire et qu'ils saisissent en lui une loi merveilleuse de la nature. Si cette pensée leur est une consolation, il ne faudrait pour rien au monde la leur enlever. Mais l'opposition qui existe entre leur désir et leurs fatales habitudes établit précisément qu'aucune nécessité ne les enchaîne à ces habitudes. Un effort de pensée suffit à convaincre qu'une souffrance qui se condamne elle-même n'est un état ni naturel ni raisonnable. Avec cette double conviction, la volonté a un point d'appui très ferme pour l'action. Le malheur qui renferme le dégoût du bonheur est le seul désespéré, car il range à soi la volonté même ; mais l'impuissance à être heureux tient souvent à une autre cause : les hommes qui souffrent veulent être heureux, sans renoncer absolument à rien d'eux-mêmes. Ils veulent être autres qu'ils ne sont sans cesser d'être ce qu'ils sont. Ils ne *savent* pas ce qu'ils veulent.

Pour se guérir, il faut le savoir, fin et moyens. Mais, en outre, il faut *oser*, et cela est peut-être encore plus difficile.

Digitized by Google

Le pouvoir de déterminer un mouvement, comme il appartient à la pensée, n'est assurément, en lui-même, rien de bien extraordinaire. Nous avons dit que la sensibilité, sous cette forme ramassée que lui communique la réflexion, produit un mouvement de la même manière qu'elle le produit sous sa forme dispersée d'instinct ou de tendance, et que le mystère de la création du mouvement n'est pas plus grand dans l'homme que dans la nature. Cependant, cela seul nous paraît naturel qui nous est familier. L'immense majorité de nos actes, avons-nous dit, est déterminée par des habitudes. La réflexion même n'est souvent chez nous qu'apparente et le fruit de certaines habitudes de pensée ; et, même lorsqu'elle est vraiment libre, elle ne s'emploie le plus souvent qu'à justifier des actes que l'habitude nous rend faciles. Aussi, lorsqu'elle se présente à nous sous sa forme propre et originale, c'est à dire comme un instrument de libération à l'égard de l'habitude, lorsqu'elle condamne en nous sans recours possible toutes les habitudes dont nous pourrions appuyer notre action, et qu'elle nous pousse à faire quelque chose, non seulement indépendamment de ces habitudes, mais même contre elles, il y a là un phénomène qui nous étonne. Nous n'avions aucune idée nette d'un pouvoir qui fût en nous d'agir ainsi. Et c'est comme si nous ne soupçonnions même pas ce que c'est que d'être hommes Un animal qui commencerait à entrevoir la signification de notre langage ne serait pas plus déconcerté. Sollicité par un pressentiment à se servir d'une faculté si nouvelle, et ne démêlant pas ce qui lui arrive, on peut croire qu'il serait retenu par le doute de lui-même, l'appréhension de l'inutilité, et même de l'absurdité. C'est à peu près ce qui nous advient à nous-mêmes, quand nous avons à agir par pensée, et ce désarroi est souvent plus sensible chez ceux qui cultivent le plus leur pensée, parce qu'ils prennent l'habitude de la cultiver pour elle-même, et qu'elle s'est créé, dans son activité purement contemplative, des satisfactions originales qui paraissent la justifier complètement. Peu d'hommes ont assez d'esprit pour se servir de leur raison sans en devenir les esclaves. On finit par attribuer une telle dignité aux instruments de l'action qu'on se met hors d'état de les considérer comme des instruments et qu'on juge enfin impossible de les employer à leur propre usage. C'est là le principe d'une des plus grandes misères de l'âme.

Quand nous avons accompli ce progrès de nous faire un

Digitized by Google

monde avec notre pensée et de nous libérer de la pénible mobilité de notre adolescence, nous n'avons encore que bien peu gagné sur nous-mêmes ; et la contradiction que notre nature oppose à notre idéal nous rendra seulement notre misère plus douloureuse, en même temps qu'elle la rendra plus sensible aux autres. Il faut mettre notre sensibilité en conformité avec notre pensée. La pensée n'est qu'un intermédiaire entre une réalité et une autre réalité. Si elle se prend comme fin, que tout son effort, dans ses moments de clairvoyance, lui paraîtra stérile ! La vie tout entière est condamnée, si cet état de déséquilibre peut être le plus haut but du labeur humain. Cependant, les plus grands esprits ne l'ont guère dépassé, et c'est pour cela qu'ils ont dit tant de mal de la vie et qu'ils ont trouvé spécialement tant de contradictions dans la nature humaine.

Une poignée d'êtres d'élite ont su réaliser dans leur vie une pensée supérieure. Ils ont su tirer l'action de ce qui semblait contemplation pure. Puisque la sensibilité est le seul agent véritable, l'action n'est possible que si l'on sauve la sensibilité du mépris de la pensée, qui l'annihile. Il leur a paru que la volonté avait ce pouvoir et qu'il lui appartient de compléter l'être et de rétablir l'harmonie. Voilà ceux qu'il faudrait appeler des héros !

Mais le principe de leur action nous demeure communément un mystère. La volonté est tellement enveloppée dans la sensibilité qu'elle a dû fatalement partager la condamnation dont la raison universelle frappe la faculté sensible. « L'exercice de la volonté » apparaît à tous les penseurs une formule populaire de la nécessité, et, au sens strict des mots, une chose absolument inintelligible. Voici cependant un acte qui n'est ni intelligible, ni même difficile à comprendre : exécuter un mouvement contraire à un désir familier. C'est ainsi que l'on exerce sa volonté et que l'on modifie sa sensibilité. Mais que cette formule paraît banale !

Elle exprime la chose la plus rare du monde : car, si la pensée se présente comme très généralement capable d'empêcher l'action, elle apparaît chez presque tous les hommes incapable d'y servir. Dans le premier état de la nature, les oppositions à la sensibilité viennent de la sensibilité. Dans le troisième, l'intelligence agit sur une part de la sensibilité à la manière d'un aimant pour modifier ensuite l'autre part et attirer progressivement le tout jusqu'à elle. La volonté invente quelque chose en dehors du détachement contemplatif ou de la résignation passive à des réactions qui lui échappent.

Digitized by Google

Elle crée un va-et-vient entre les deux parts de l'âme. Rien ne vaut contre un fait. C'est un fait, que cette action peut se produire. C'est comme une attitude de redressement intérieur, un geste que l'on se fait à soi-même. Un geste physique y est contenu et enveloppé, le geste de s'assurer et de s'affermir. Tel est le mouvement imperceptible par lequel toute la sensibilité sera modifiée et asservie aux fins de la pensée.

Asservie, disons-nous, mais pour son réel triomphe : car c'est elle, en réalité, qui conquiert un terrain dont elle semblait, par sa nature, exclue. Aucune part n'est faite ici à l'ascétisme et au renoncement : la sensibilité tout entière est conservée. Seulement, le moi que la réflexion nous a fait en prend possession pour sortir du rêve et pour agir. Si cette prise de possession devenait complète, on verrait se réaliser un exemplaire véritablement merveilleux de la nature humaine.

Une sensibilité vive est à la racine de ce progrès. De l'enfant prédestiné, nous regarderons d'abord s'il a les phalanges des doigts sensibles. C'est dans l'approfondissement vigoureux de sa souffrance qu'il trouvera la sagesse, et au terme de la sagesse qu'il découvrira l'action. Car l'action apparente qui se montre à l'origine n'est qu'une inconsciente réaction. On ne se libère que par la pensée, mais à condition qu'elle se saisisse elle-même comme une force.

IV

QUE VOULOIR MÊME NE DÉPEND PAS DE NOUS

Ces remarques nous fournissent une réponse anticipée à une autre difficulté de la question qui nous occupe : — Dépend-il de nous de vouloir ? — De deux choses l'une : ou la fin qui nous est proposée est agréée par notre raison : et nous venons d'établir que la raison peut, en pareil cas, par un effort réglé, triompher de tous les obstacles de la sensibilité ; ou cette fin n'est pas agréée par notre raison ; mais, si c'est une fin véritable de notre sensibilité, on ne peut supposer qu'elle nous soit absolument indifférente. Nous le répétons : ce qui n'agit sur nous, ni par la crainte, ni par l'amour, ni par le respect, ni par l'orgueil, ne peut devenir l'objet de notre vouloir. Et cela prouve moins l'impuissance de la volonté que celle de la connaissance. Mais, dans la pratique, les fins dont on demande s'il dépend de

Digitized by Google

nous de les vouloir sont toujours des fins susceptibles de nous intéresser de quelque manière. Ce sont des fins proposées (ou imposées) par l'opinion, par le législateur, par la morale religieuse ou profane, par des amis, par une gageure, et qui, conséquemment, peuvent agir sur nous par la crainte, le respect, l'amour-propre, l'affection. Mais demander si nous pouvons vouloir ce qui nous sollicite d'une de ces manières à l'action, c'est poser le problème même de la liberté sous sa forme la plus générale ; et notre liberté n'est que la faculté de choisir entre tous nos mobiles d'action.

Il y a, du reste, bien entendu, autant de liberté à repousser un mobile qu'à l'accepter, puisque la liberté suppose les deux puissances. Et, lorsqu'on demande si nous pouvons vouloir telle fin positive, on parle évidemment d'un vouloir libre, et non d'une contrainte. Si la question signifiait : « Sommes-nous capables d'être invinciblement déterminés à l'action par n'importe quelle fin positive ? » elle pourrait aussi bien se formuler ainsi : « Dépend-il de nous de faire un acte qui ne dépende pas de nous ? » Question dont tout le monde aperçoit aussitôt l'absurdité.

Pratiquement, la question : « Dépend-il de nous de *vouloir* telle fin ? » a toujours le sens : « Avons-nous le moyen de triompher des obstacles moraux qui nous empêchent de la vouloir ? » Et il faut bien dire que souvent nous n'émettons un doute sur la puissance de notre volonté qu'afin de nous déguiser la responsabilité que fait peser sur nous la mollesse de notre effort.

Reconnaissons, cependant, que l'effort moral a des limites et qu'on ne se débarrasse point en un coup d'une habitude invétérée. Lorsqu'on pose cette question, parente de la précédente : « Dépend-il de nous d'être bons ? » il semble souvent que l'on veuille dire : « Dépend-il de nous d'acquérir, au moyen d'un seul acte, toutes les habitudes qui constituent la bonté morale ? » ou : « Dépend-il de nous de nous libérer, au moyen d'un seul acte, de toutes les habitudes qui empêchent que nous soyons bons ? » Il est évident que la réponse à de pareilles questions doit être, dans la majorité des cas, négative. La liberté de l'homme n'est pas attachée à ce qu'il puisse faire à volonté n'importe quel acte. Elle ne consiste que dans un pouvoir de modifier sa nature. La pensée donne à l'homme un moyen d'imprimer à la nature sensible un mouvement plus rapide. Elle ne le soustrait

Digitized by Google

pas à la condition générale de l'évolution : la continuité, qui exclut toute création *ex nihilo*.

Il semble cependant qu'en cela nous accordions moins à la liberté que la conscience populaire. Car l'opinion rend souvent l'homme responsable même d'actions déterminées en lui par des habitudes invétérées, dont il est impossible de se débarrasser en une seule fois. Bien des actes réputés crimes ont eu leur cause dans de mauvaises habitudes.

La vérité est que la réprobation publique s'adresse moins, en pareil cas, à l'habitude même qu'aux actes de volonté dont on la croit issue. Un crime facile et inconscient exprime une disposition criminelle, une familiarité avec le crime. S'il y a lieu de soupçonner que cette inconscience n'est point atavique ou morbide, c'est que la volonté a accepté le crime, au moins dans son principe et sa cause éventuelle, un grand nombre de fois. Nous excuserons encore assez facilement le pauvre diable qu'une mauvaise chance conduit au meurtre, en état d'ivresse accidentelle, parce que l'ivresse accidentelle ne peut être que très fortuitement la cause d'un meurtre. Il n'en va pas de même du criminel alcoolique, parce que l'habitude alcoolique est la cause, au moins partielle, d'un grand nombre de crimes. Enfin, nul homicide d'habitude ne pourra s'excuser de son crime sur l'entraînement d'une passion meurtrière habituelle. Car c'est le crime même que cette passion, par hypothèse, avait pour fin, et c'est, par suite, le crime que la volonté du meurtrier a dû accepter bien des fois, au moins d'intention, avant que fût formée l'habitude qui l'a rendu inévitable. Quand la loi ou l'opinion châtient le criminel d'habitude avec une sévérité particulière, c'est donc le criminel de volonté qu'elles châtient d'un coup plusieurs fois.

V

QUE TOUTE VOLONTÉ EXPRIME UN ÉTAT DU CORPS

Le plus subtil des arguments du déterminisme consiste à prétendre que toute notre vie consciente dépend de l'état de notre corps ; et il semble que cela ruine tous les arguments précédents. Les mouvements de notre volonté ne seraient pas plus à nous que ceux qui viennent de nos habitudes, ou même que

Digitized by Google

ceux de notre digestion. Un effort de volonté contre une défaillance naturelle ? Mieux vaudrait un tonique approprié !

Mieux valent, peut-être, les deux, et il n'y a rien de moins scientifique que cette opposition du corps et de l'âme. Ce déterminisme s'appuie à des arguments qui lui sont, en apparence, particuliers, et, comme il est, à première vue, matérialiste, on devrait le croire, semble-t-il, fort différent du déterminisme d'un Platon ou d'un Spinoza. Mais il n'y a qu'une forme de déterminisme, et c'est toujours l'idéaliste. Qu'est-ce que ce déterminisme organique, si ce n'est la thèse que le corps est déterminé, c'est à dire obéit à une *idée ?* En réalité, le fantôme que le matérialiste oppose à notre action, ce n'est point notre corps, c'est l'idée qu'il s'en fait. Il réalise sa propre pensée comme un être, et c'est elle qui vient s'opposer à lui sous un autre nom. Si l'homme n'était qu'un être uniquement poussé à l'acte par des habitudes, ce fait même ne suffirait point à justifier ce déterminisme. Assurément, nous sommes d'abord cet être corporel conscient qui, se rattachant à l'infinité des générations passées, a hérité d'une part de leurs dispositions et les suit de préférence. Cette vie même de la pure habitude ne serait point si rigide et si rigoureusement déterminée. L'habitude ne crée pas à l'animal une vie absolument tracée d'avance et imposée comme une tâche. Elle n'exclut pas le mouvement, l'adaptation aux circonstances. L'aspiration qui demeure en elle peut se déterminer d'une manière originale, et le fleuve se faire son lit.

Mais nous autres hommes, nous avons des avantages supérieurs. Nous pouvons feindre que les choses durent, et, par conséquent, que nous durons, nous qui les percevons. Et, de cette manière, nous pouvons utiliser comme moyens de changement, s'il est nécessaire, non seulement les expériences présentes, mais encore le meilleur des expériences passées. Qui croirait que ce corps merveilleux, soumis à des habitudes libres, qui, d'elles-mêmes, ont augmenté leur liberté par la pensée, pût être accusé de *déterminer* la propre action produite par le concours de toutes ces libertés ?

Non seulement les conditions physiologiques de la pensée ne suppriment point la liberté, mais même elles la constituent, comme, en général, les conditions particulières d'un phénomène constituent l'indétermination de ce phénomène. La question n'est donc pas de savoir si nous sommes déterminés dans tous les cas par des conditions physiologiques, mais si les conditions physiologiques, qui toujours soutiennent notre vie, sans la déterminer

Digitized by Google

jamais, se rattachent, dans un cas donné, à celles qui constituent l'activité de l'animal, ou à celles qui constituent l'activité de la pensée humaine.

La distinction peut être, assurément, dans certains cas, difficile à faire. Mais il faut partir de ce fait, que ce que nous appelons automatisme dans la vie mentale, et à quoi les déterministes rattacheraient volontiers la liberté même, ne nous est connu que sous une forme psychologique. Or, nous distinguons très facilement, dans la plupart des cas, les effets de l'automatisme psychologique et ceux de la réflexion. Sans cela, on ne voit pas sur quoi nous fonderions communément notre distinction entre l'animal et l'homme : car on ne peut pas en trouver d'autre base. J'entends bien qu'il s'agit justement d'en contester la légitimité. Nous sommes les premiers à reconnaître que des intermédiaires entre ces deux formes de vie existent, et que la pensée est, en quelque sorte, une limite. Mais, si plusieurs contestent légitimement la différence de nature, personne ne conteste la différence de degré. On fonde cette différence sur quelques caractères, et ce qu'on appelle intelligence dans l'homme est une faculté qui peut être reconnue ordinairement à des signes indubitables. Nous les avons énumérés comme conditions de la liberté ; et nous avons emprunté cette énumération à l'expérience universelle, scientifique autant que populaire.

Rien ne nous empêche donc de croire que nous sommes normalement libres, comme nous sommes normalement capables de marcher debout. Sentons-nous notre pensée facile et légère en nous-mêmes se porter d'un mouvement aisé vers tous les sujets, considérer une expérience et s'en dégager, proposer à la volonté des actes variés et réglés ? Nous avons tout lieu de croire que notre organisme mental humain est en bon état, et, par suite, que nous sommes libres, comme nous jugeons de notre santé physique à l'abondance de notre énergie musculaire et à la variété et au rythme de nos mouvements. Quelque illusion est, sans doute, possible dans un cas comme dans l'autre. Mais l'illusion ne peut être que momentanée ; et elle est, généralement, sans importance. Le concours de l'expérience des autres et de la nôtre propre la dissipera toujours facilement.

Il importerait, du reste, assez peu que nous connussions ou non notre liberté. L'essentiel est d'agir en être libre. Mais, presque toujours, l'exercice même de la volonté nous révèlera distinctement notre liberté. Nous en avons dit assez pour faire comprendre que ce qui fait communément nier la

Digitized by Google

liberté, c'est une inertie qui provient, soit de la puissance de l'habitude, soit de l'emploi de la pensée à faux sens. Mais, quand le mécanisme est déjà installé en nous-mêmes par la routine, nous sommes préparés à accepter toutes les théories de détermination qui achèveront le mal commencé. Une liberté donnée accompagne toute vie, et la liberté se prouve par la vie même. Douter de son pouvoir, c'est omettre de l'exercer ; c'est donc le condamner à s'affaiblir progressivement, comme toutes les activités sans emploi. Au contraire, se donner à la vie, c'est augmenter sa liberté avec sa confiance. L'exercice de la volonté, en modifiant à tous moments les conditions de notre existence, accroît par lui-même, en nous, la conviction que rien n'est impossible à notre effort réglé, communique à notre activité une souplesse et une agilité toujours nouvelles. C'est ainsi que nous pouvons compléter en nous l'œuvre de la nature, qui nous a donné la liberté comme une faculté susceptible d'un progrès indéfini.

Digitized by Google

LIVRE IV

Le Bien

CHAPITRE I

Critique des systèmes

SECTION I

La part des systèmes à rejeter

I

TOUTES LES THÉORIES DE L'ACTION SE RAMÈNENT EN FAIT A CONDAMNER L'ACTION : ESSENCE COMMUNE DES SYSTÈMES A TRAVERS DES DIFFÉRENCES SUPERFICIELLES

Il n'est pas difficile de résumer tout ce que les différents auteurs nous ont fait connaître sur le sujet du bien : car leur conception sur ce point est aussi uniforme que simple. Le bien, pour tous les auteurs, c'est la loi, que beaucoup d'entr'eux appellent aussi le devoir ; et cette loi n'énonce qu'un point : la condamnation de toute action, de toute forme d'existence individuelle. Cela est vrai pour tous les systèmes, même pour ceux qui

Digitized by Google

prétendent définir le bien par la nature, et non par la raison, même pour ceux qui se disent individualistes ; le bien, dans tous les systèmes, est une loi, qui condamne tout ce qui n'a point le caractère des lois : la nature, parce qu'elle est mobile, l'activité de l'individu, parce qu'elle est particulière. Le bien, c'est d'exister à la manière d'une loi, de *réaliser la loi*, comme l'exprime une formule un peu barbare, mais parfaitement claire. Les divergences des systèmes sont tout extérieures et ne changent rien en eux à cette identité fondamentale. On peut les ramener à deux, l'une portant sur la définition de la loi, l'autre, sur les rapports de la nature et de la loi (1).

1° Définition de la loi

La loi d'une chose en est toujours une détermination. Mais on peut concevoir la détermination de différentes manières. Les Socratiques ne connaissent qu'un type de détermination. Pour eux, suivre sa loi, c'est suivre son *idée*. Mais, tandis qu'à leurs yeux l'*idée* des choses détermine absolument ces choses, ils admettent, avec plus ou moins de conséquence, que l'homme n'est pas déterminé absolument par son *idée*, et que celle-ci existe en lui comme un idéal, qui pourrait n'être pas réalisé. La vérité est qu'ils aperçoivent, dans l'individu, une contingence qu'ils ne veulent pas reconnaître formellement dans la nature. Mais l'*idée* d'un être est toujours une détermination de cet être ; et, si l'action d'un être n'est point déterminée, c'est que son idée n'est point sa loi. Les Socratiques ne peuvent admettre que l'idée ne soit point la loi de tout ce qui existe. Aussi, voit-on assez vite que, lorsqu'ils nous ordonnent de suivre notre idée, notre loi, il s'agit réellement, suivant eux, de renoncer à vouloir, à agir, à avoir une règle à soi, c'est à dire de rentrer dans le cadre de la détermination universelle.

Les Cartésiens aperçoivent que l'idée est essentiellement quantité et nombre, et ils croient que, dans les choses, elle se réduit à des mouvements calculables. Aussi peut-on se demander si la perfection, suivant leurs principes, ne consisterait pas, logiquement, à ce qu'on ramenât toute son action à de pareils mouvements. Ils ne le disent pas, sans doute, explicitement, et ils

(1) Nous nous contentons de résumer les critiques du précédent ouvrage.

Digitized by Google

prétendent que la perfection consiste à agir par soi-même. Mais ils définissent le moi tout négativement, et simplement comme ce qui s'oppose en nous à l'activité sensible, c'est à dire contingente. Or, si cette activité disparaît, on aura beau dire que c'est *notre* moi qui triomphe : notre moi, négation de notre contingence, est, par définition, notre *loi :* une règle inflexible. Et la pensée ne pourra plus subsister alors en nous que comme la conscience de mouvements absolument nécessaires, c'est à dire mécaniquement déterminés.

Les empiristes tiennent encore moins, en général, à approfondir cette question. Une loi, c'est forcément une contrainte, et ils voudraient que notre loi fût toujours notre plaisir. Mais enfin, ils ont beau faire ; ce qu'ils cherchent, dans le bien, c'est toujours ce qui peut en faire une loi. Et ils nous proposent, en définitive, précisément la même loi que les rationalistes. Si Epicure avait eu le sentiment que sa morale nous conduit à sacrifier notre individualité, notre arbitre propre, il aurait dû reconnaître que, suivant ses principes mêmes, elle nous ramène sous la détermination de la pesanteur (c'est à dire la détermination mécanique par excellence à ses yeux), puisque tous les mouvements de l'univers qui ne sont point dus au *clinamen* libre proviennent, suivant lui, de la pesanteur de l'atome. Il l'ignore, et ses premiers successeurs modernes ne connaissent pas mieux la nature de la loi qu'ils nous donnent. Notre loi, encore pour Bentham et pour Stuart Mill, c'est le bonheur *de l'espèce.* Cette formule est vague et banale. Epicure aussi considère dans l'individu le groupe humain, et ne s'intéresse, en somme, qu'à l'espèce. Reste à savoir si c'est la loi de l'espèce qui est son bien ou si c'est son bien qui est sa loi. Or, Stuart Mill ramène très nettement le bien de l'espèce à la loi de l'espèce. Seulement, il ne nous dit pas quelle est, au juste, la nature de cette loi, et de quelle manière le genre humain est déterminé. Herbert Spencer voudrait bien garder l'harmonie du plaisir individuel et de la loi. Cependant, l'entraînement rationaliste ici devient le plus fort. Et il se rallie, décidément, à une détermination *naturelle,* qui devra faire loi, *même contre le plaisir ;* de telle sorte que le bien, avec lui, devient explicitement un devoir, une loi.

Avec plusieurs sociologues contemporains, cette tendance s'accuse encore bien davantage. Ils renoncent entièrement à l'idée de *bien* : la loi morale, suivant eux, est une détermination *sociale,* qui s'impose à l'individu du dehors, comme une contrainte qui ne donne point ses raisons. Bien entendu, cette contrainte.

Digitized by Google

toute nécessaire qu'elle dût être, ne l'est pas, dans ces doctrines, effectivement. On s'aperçoit que l'individu n'en fait souvent qu'à sa tête. On transforme alors la loi soi-disant empirique, qui cesse d'être empirique, en une loi idéale, et l'on demande à l'homme de réaliser en lui, par la volonté, une détermination qu'il ne subit pas effectivement. Mais il n'est pas dans l'esprit de la théorie sociologique d'expliciter cette distinction du réel et de l'idéal comme nous venons de le faire et comme le font les autres systèmes. Et c'est là, nous a-t-il semblé, tout ce qui fait l'originalité de la doctrine. Elle n'accorde ni plus ni moins que les autres à l'individu. Car, que la loi de l'individu soit sociale, naturelle ou mécanique, nous répétons que cela ne change rien à l'indétermination de celui-ci. Une loi mécanique ne le détermine pas plus complètement qu'une loi sociale, puisqu'elle le détermine dans un nombre moindre d'éléments. Et une loi sociale ne le détermine pas plus complètement qu'une loi mécanique, quoiqu'elle le considère dans un plus grand détail, puisque ce détail est plus instable. La première est davantage une loi, mais elle est moins réelle : la seconde est plus réelle, mais elle n'est presque plus une loi. Bref, la détermination ne peut être *réalisée* que par une volonté : elle n'est pas, elle est à faire. Mais, de même que, si elle était, il serait inutile de la faire, inversement, elle n'est pas à faire, parce qu'elle n'est pas, et que l'autorité morale qu'on lui prête perd de ce fait tout fondement dans ces doctrines.

Kant occupe, en dehors de ces groupes, une position isolée, parce que, seul, il semble fondé à distinguer la loi morale des lois de l'univers, et l'obligation morale, de la détermination proprement dite. Mais, en cela, il n'a que le mérite de l'apparence. Nous venons de dire, que, dans tous les autres systèmes, la détermination morale (mécanique, physique, sociale) n'est jamais réellement déterminante : c'est l'idéal même de la connaissance naturelle, que l'on croit à tort réalisé dans la nature, et qui s'avère toujours irréalisé dans l'homme. Kant, pour être original, devrait donc établir que sa loi morale est autre chose que la détermination naturelle idéalisée, et sa détermination naturelle autre chose que sa loi morale réalisée. Nous avons cherché à montrer qu'il est incapable de faire cette preuve.

Digitized by Google

2° *Rapports de la nature et de la loi*

Le bien est donc la loi, c'est entendu ; mais enfin c'est aussi le bien, c'est à dire la fin recommandable de quelque volonté. Il faut donc que la fin du meilleur vouloir coïncide avec la loi. Cela est bien difficile, si le propre d'une loi est de supprimer l'individualité, c'est à dire la volonté, à laquelle la loi ne laisse aucun choix, pas même du meilleur. Nos auteurs s'engagent néanmoins dans cette difficulté. Les utilitaristes font effort, comme nous venons de le dire, pour oublier la loi, et ne jamais penser qu'au bien, au bonheur, au plaisir. Mais nous avons vu qu'ils arrivent à la loi sans le vouloir ; et ils ne devraient plus logiquement reconnaître alors ni nature individuelle, ni volonté. Platon et les rationalistes purs pensent être plus habiles en sublimant le bien, le bonheur, le plaisir, qu'ils font supra-sensibles, et qu'ils croient faire par là rationnels à la manière des lois. Les Stoïciens, pour rapprocher encore davantage le bien de la loi, dénient au bien la qualité d'un *état* agréable de la nature. Ces tentatives ne font que souligner l'opposition qui existe entre la loi et la nature, entre la raison et la volonté. Les derniers venus des deux groupes se décident à la pleine sincérité. Kant, du groupe des rationalistes, aperçoit très justement que, si la loi est la raison de ce qu'elle règle, elle ne peut avoir dans ce qu'elle règle sa propre raison. Mais on peut dire cela de toutes les lois. C'est ce que découvrent enfin les sociologues, du groupe des empiristes, et, revenus à demander aux lois de la nature la formule du bien, ils soutiennent ainsi, à leur manière, l'effort de Kant, puisqu'ils refusent, comme lui, de chercher dans les individus la raison de la loi ou des lois morales.

On aperçoit la raison qui rapproche les deux doctrines sur ce point capital. Si les lois de la nature ne peuvent pas s'expliquer par une volonté dans leur objet, une tendance de cet objet vers son bien, c'est qu'elles ne sont pas la cause efficace et productrice des phénomènes. Si l'on voulait une loi qui expliquât l'*apparition* du phénomène, c'est-à-dire sa vraie réalité, ce serait bien au phénomène qu'il conviendrait de la demander. Mais la nature garde le secret de son mouvement. Et nous, nous nous contentons d'une autre loi, qui n'explique rien de réel, qui ne produit et ne règle aucun mouvement, et même qui suppose d'abord qu'aucun mouvement ne se produit. Cette loi peut nous être un guide commode au milieu de la réalité, mais elle n'est point

Digitized by Google

réelle. Les deux écoles ont donc pleinement raison de considérer qu'une loi ne peut jamais se justifier dans la nature, qu'elle ne peut être le bien de la nature, l'idéal d'une volonté naturelle.

Seulement ces écoles ne connaissent pas cette raison commune qui leur donne raison : à savoir que la règle de l'action, naturelle ou humaine, ne peut jamais être une loi, sa loi. Au contraire, elles admettent ensemble que les lois gouvernent le mouvement universel, et qu'elles s'imposent à leurs objets sans les consulter, à la manière des tyrans. Et la seule différence sur ce point entre les deux écoles est presque toute verbale. Kant croit que la seule détermination *vraie* qu'on atteigne est celle qui provient, sous la forme de l'obligation, du noumène humain, lequel se pose en dehors des phénomènes ; et la détermination des phénomènes n'est point pour lui une loi des *choses ;* seulement, tout ce qu'il dit de la détermination des phénomènes nous a prouvé qu'elle est nouménale comme l'obligation morale. L'école sociale croit que toute détermination est dans les phénomènes. Mais, si cela est faux, si toute détermination est idéale (c'est à dire nouménale), les deux théories se confondent, et elles reviennent l'une et l'autre à nier que le principe de la loi puisse être cherché dans la nature.

Ce faisant, comme nous le disions, elles explicitent donc seulement ce que toutes les autres doctrines reconnaissent sans oser le dire avec cette franchise, puisque toutes les doctrines définissent finalement le bien comme étranger à la nature, et même condamnent, en fin de compte, la nature au nom de son bien. Faut-il donc approuver cette franchise, ou peut-on trouver quelque justification à l'équivoque des autres doctrines ?

Il s'agit de savoir si l'équivoque n'est pas tout de même inévitable, dans les termes où le problème est posé. Les derniers venus ont l'apparence de la rigueur. Mais parleraient-ils autrement, s'ils voulaient montrer qu'une morale est impossible ? Car, si la loi n'est pas un bien, il s'en suit, réciproquement, que le bien n'est pas non plus la loi ; et alors tous ces systèmes ne nous apprennent rien de ce qu'il est. Dès lors, leur sincérité, loin de les tirer de contradiction, va rendre seulement leur contradiction plus flagrante, s'ils persistent à établir une morale, à proposer une fin, un bien à la volonté. D'abord, ils seront forcés de nous prêter une double nature ; l'empirique et la rationnelle : l'une qui peut poursuivre un autre bien que la loi, et l'autre qui coïncide avec la loi. Ce sont les natures qu'ils opposent précisément sous les noms de « caractère empirique » et de

Digitized by Google

« caractère intelligible », ou d' « être individuel » et d' « être social ». Mais ensuite il faut bien réunir ces deux natures : car elles constituent ensemble et indissolublement *notre* nature ; et la loi est *notre loi.* On n'avait donc fait que tourner autour de la difficulté, et on doit toujours nous dire, en définitive, comment la loi, ou nature supérieure, peut provoquer un commencement quelconque d'action dans la nature sensible. Mais, ici, les théories échouent complètement. Leur règle d'action ne justifie aucune action, et il faut qu'elles reviennent, bon gré mal gré, demander à la nature sensible le principe de l'action sous toutes ses formes.

Il n'y a pas de *bien* qui puisse être une *loi.* Car le bien n'est que la fin de l'action, et, par suite, il est toujours particulier et individuel comme l'action. La seule prétention de justifier la loi par le bien dénote donc certainement un sophisme. C'est le sophisme des prédécesseurs de Kant. Mais ce sophisme est l'enveloppe d'une vérité. Il recouvre cette vérité : que la définition du bien est l'objet propre de la morale, puisque la morale a pour objet de donner une règle à l'action : si donc la loi ne représente pas un bien naturel, elle n'a aucune valeur *pratique ;* elle ne peut être active et efficace : ce n'est plus une règle de l'action. Kant et l'école sociale croient que leurs prédécesseurs justifient la loi par la nature, alors qu'ils ont seulement voulu nous le donner à penser. Les dernières écoles préfèrent avouer que la loi et le bien sont deux choses inconciliables. C'est qu'alors la loi n'a rien à faire en morale. Et, pour produire l'action, il faut, en effet, que ces écoles descendent en chercher la cause là où la loi ne descend pas : dans l'individu, dans la nature.

Nous apercevons à nouveau la raison qui condamne toutes les morales à cette impuissance. C'est leur erreur sur les principes de la connaissance et de la causalité. Tous ces auteurs croient que la connaissance est image, alors qu'elle est action. Ils croient donc que *notre* loi des choses est *leur* loi, et que la loi de l'action humaine est elle-même la loi qui rendrait cette action au plus haut point déterminée.

II

COMMENT LES THÉORIES DE L'ACTION SE DÉFENDENT ET SE JUSTIFIENT CONTRE LE REPROCHE DE CONDAMNER L'ACTION

Ces doctrines ne pouvaient être des théories de l'action, c'est à dire des théories du bien. Comment ont-elles pu le paraî-

Digitized by Google

tre ? C'est à ce titre qu'elles nous intéressent maintenant, puisque c'est la théorie du bien qui nous occupe.

1° Elles prétendent que l'obligation ne peut être justifiée hors de leurs principes

Elles semblent seules en état de justifier l'obligation, parce qu'elles prêtent à l'obligation le caractère de la loi. Le caractère de la loi, c'est d'être générale et nécessaire, c'est à dire de commander aux choses en quelque sorte du dehors et sans tenir compte de leur causalité propre, qui est toujours particulière et contingente. De même, l'obligation, dans l'individu, n'est, pour les philosophes, que la conscience qu'il aurait de la causalité de sa loi générale.

Mais ils ne peuvent faire que cette définition corresponde à quelque chose, et, s'ils expliquent bien la généralité de l'obligation, c'est au détriment de sa causalité, c'est à dire en sacrifiant son existence même. Dès que l'obligation, c'est la loi, et que la loi condamne la nature et l'action, il ne peut s'agir, à la rigueur des termes, pour nous, d'*accomplir* l'obligation. Le bien obligatoire ne peut *être fait ;* il est ; il n'est pas dans l'action. « Faire le bien » devient une expression impropre, qui indique seulement que nous coïncidons nous-mêmes, à certains moments, avec le bien. Il sera donc toujours absurde de parler d'une obligation vraie qui pourrait n'être pas triomphante, et ce serait parler d'une loi qui ne serait la loi de rien. L'obligation n'est donc plus cause d'action. C'est ce qu'il est facile de vérifier sur les systèmes.

Le souverain bien de Platon n'est que la loi de l'homme, c'est à dire, comme toute loi, son Idée. L'Idée d'un être est indépendante de ses conditions locales et circonstancielles d'existence, et elle ne peut jamais être subordonnée à celles-ci. Elle devra donc toujours paraître supérieure à ces conditions, et elle devra être suivie, quoi que les temps et les lieux puissent nous suggérer de contraire. Voilà le thème général que tout le monde reprend.

Epicure suit presque exactement la méthode de démonstration platonicienne. Il élimine successivement tous les biens particuliers, comme relatifs à un seul bien, pur, constant, absolu : l'absence de souffrance, ou plutôt l'absence de volonté. Ce bien-là seul est universel : on le déclare seul digne d'être re-

Digitized by Google

cherché (c'est à dire, en somme, seul obligatoire). Les Stoïciens sont encore plus explicites, puisqu'ils ne parlent même pas de bien, mais directement de règle ou de loi, et qu'ils condamnent toutes les fins naturelles et particulières comme étrangères à la moralité. Descartes et Spinoza reprennent ces idées presque dans les mêmes termes. Toujours le souverain bien ; toujours la volonté droite ; et toujours cette idée : que le souverain bien est le bien universel, que la volonté droite est la volonté d'une fin universelle, bien et fin qui ne peuvent être qu'un état définitif, stable, parfait, de la nature, transformée en sa propre loi. Kant le déclare formellement : le devoir, c'est un impératif *inconditionnel* : par où il entend un ordre d'agir indépendamment des conditions naturelles de l'action, une loi de l'hypernature. Cet impératif nous révèlerait que nous ne nous connaissons nous-mêmes qu'à moitié, et que nous avons en nous un pouvoir d'agir en dehors de toutes les conditions particulières qui nous déterminent à l'action, un pouvoir de nous réaliser comme *Idée* (Kant dit : noumène). Cette conception inspire l'empirisme lui-même. Elle explique que Stuart Mill sacrifie finalement l'individu à la règle universelle. Elle fait sa déclaration formelle dans Spencer, qui assure que la règle ne peut avoir d'autorité, c'est à dire être obligatoire, que si elle est une loi naturelle. Et cela est encore plus catégorique chez les sociologues, comme il a été rappelé tout récemment.

Cette obligation condamne donc l'action. Mais elle la condamne subtilement. On ne veut renoncer ni à l'idéalisme, ni à l'action, quoique incompatibles. On devrait admettre que l'action n'a pas de loi ; mais il faudrait alors, par des conséquences progressives, renoncer même au principe de l'idéalisme. Si l'homme n'a pas de loi, on ne voit pas pourquoi la nature en aurait. La loi n'est-elle donc que chimère ? Et faut-il abandonner l'univers à la déraison ? La réponse à ces questions entraînerait trop loin. Il suffit d'aller au plus pressé, sans reconstruire tout l'édifice. Personne ne se soucie de l'idéal d'action des choses. Sur ce point, l'objectivité de l'Idée n'est point menacée. Pour l'action de l'homme, on pourra la justifier en superposant un idéalisme à un autre. Voilà la solution des systèmes les plus conscients. On affirmera que l'homme est déterminé d'un côté comme les choses. Mais, par le côté où, manifestement, il échappe à la détermination, c'est à dire dans l'action, on le rattachera à une détermination supérieure, à une *loi d'agir*, alors que toutes les autres lois excluent l'action. Une telle détermination est, sans doute,

Digitized by Google

un véritable mystère ; mais ce mystère flatte l'homme, auquel il assure, outre sa nature connaissable, une nature supérieure, extraordinaire et divine, qui agit sans agir, et qui vit en dehors de toutes les conditions de l'existence.

Malheureusement, cette dignité même nous crée, comme on l'a vu au précédent livre, la plus épouvantable situation, parce que, si on nous prête une nature divine, c'est seulement pour expliquer l'obligation de notre nature humaine, et que cette nature est ainsi obligée à l'impossible, à agir sans agir et à vouloir sans vouloir. On ne peut nous imposer d'admettre une obligation incompréhensible sans nous imposer de suivre une obligation impossible.

Il faudra bien nous résigner à ces conséquences, si le principe est vrai ; mais il est faux. La loi des choses n'en explique jamais l'action. La loi de l'homme ne peut donc être la règle de l'action de l'homme. Une obligation est un ordre d'agir inconditionnel. La loi est bien inconditionnelle, en un sens, mais elle n'est pas un ordre d'agir, et, au contraire, elle est le règlement de ce qui n'agit pas. Une loi ne peut donc être une obligation. Ainsi disparaît la première justification de ces théoriciens du bien.

2° *Elles se réclament habilement des préceptes courants*

Ils en ont une seconde qui n'est pas plus légitime. Ils prétendent être seuls capables de donner un fondement aux préceptes courants. L'école sociologique, à vrai dire, a critiqué cette prétention dans les autres systèmes ; mais elle n'est pas mieux fondée dans le sien, à notre sens. Les *théories* morales changent avec les systèmes, dit M. Lévy-Bruhl, et les *conclusions pratiques*, les préceptes, sont partout les mêmes : la déduction des conclusions par rapport aux théories n'est donc qu' « apparente » (1), et les préceptes moraux ne tirent point leur autorité des théories : ils ne peuvent la tirer que de la tradition même. Nous pensons que les doctrines sont partout semblables dans leurs principes comme dans leurs conclusions, mais que les conclusions ne sont nulle part fondées sur les principes. Or nous avons cherché à montrer dans le précédent ouvrage que la

(1) *La morale et la science des mœurs*. Chap. II, 1, p. 40. Paris, Alcan.

Digitized by Google

« morale scientifique » elle-même n'échappe pas à cette contradiction, et que, lorsqu'elle devient une morale et qu'elle cesse d'être une science, elle donne toujours à l'action un principe idéal qui est en opposition avec toutes les maximes courantes qu'elle prétend justifier. Comment dissimule-t-elle, cependant, cette contradiction ? En feignant que ce principe idéal d'action n'est que la perfection de l'action réelle : l'action la plus normale. Or c'est de la même manière que toutes les doctrines ont essayé de gagner la nature aux maximes idéales qui la condamnent. Toutes les parénétiques, ces éléments inséparables des systèmes, ne constituent qu'autant d'efforts pour rattacher à la nature une règle que celle-ci rejette de toutes ses forces. Mais avec quelle habileté n'ont-elles pas su mettre en relief tout ce qui fait ressembler extérieurement la règle de la raison à celle de la nature ! L'abstention d'agir, le détachement, ne constituent-ils pas le négatif de presque toutes les vertus naturelles ? Comme les systèmes justifiaient très facilement par leurs principes cet élément négatif de la vertu, il leur a suffi d'en dissimuler l'élément positif pour faire croire qu'ils expliquaient la vertu tout entière : se réservant, du reste, de la conduire ensuite progressivement à une perfection d'abstention où leur prétention serait même complètement fondée. Ainsi paraissent-ils justifier le courage, la tempérance, la justice, la charité, toutes les vertus. Ce n'est qu'une apparence. Il n'est pas vrai que ces systèmes aient pour but véritable la pratique, et qu'ils se proposent d'en justifier les maximes courantes ; et ils ne le font que contraints. Tout ce qu'ils enseignent de bon gré, c'est le mépris de la vie, l'ascétisme : en dehors de l'indifférence pure et simple, ils ne peuvent imposer aucune règle. Les déterminations positives que ce détachement vide a reçues dans nos sociétés : la charité, le sacrifice, et presque toutes les vertus dites « chrétiennes », ont été violemment imposées du dehors à ces systèmes, par l'effet de croyances morales préalablement établies sans eux ; et la disposition d'âme qu'ils favorisent, hors de cette contrainte qu'ils ont subie, fût restée complètement stérile.

3° *Démasquées, elles promettent d'être vraies dans une autre vie*

Ils reconnaissent, du reste, cet ascétisme de leurs principes dans leurs moments de pleine logique, et ils ont alors une autre manière de gagner la nature et d'en tourner à leur profit les di-

Digitized by Google

rections : la loi rationnelle devient seulement la règle qui nous achemine à une autre vie. A la vérité, tous les systèmes ne reconnaissent pas explicitement l'existence d'une telle vie. Mais tous admettent celle d'un ordre supérieur de la moralité, d'une espèce de « cité de Dieu », qui pourrait se constituer par l'accord des bonnes volontés ; et, soit pour la terre ou pour le ciel, cette Cité, c'est, dans tous les systèmes, le règne de la perfection et de la béatitude.

Par cette doctrine, où ils ont l'air, cependant, de sacrifier la nature, ils devaient, au contraire, exercer sur elle une grande action. Nous avons dit que la théorie se répand surtout par le moyen des religions. Et elle s'adresse par leur canal aux pauvres et aux malheureux, à ceux qui n'ont rien à attendre de la terre et pour qui l'espérance d'une autre existence reste la seule consolation de vivre. M. Lacombe a bien raison de dire que la religion est en « fonction du besoin économique », et que la foi en l'autre monde diminue ordinairement chez l'homme avec les satisfactions qu'il trouve dans celui-ci. Il s'établit comme un système de compensation. La volonté égoïste de jouir, jamais assouvie, penche vers l'autre vie par le côté où elle n'est point satisfaite. Aussi Jésus est-il bon psychologue, lorsqu'il assure qu'il est presque impossible à un homme riche et rassasié d'espérer au royaume des cieux. Il faut, pour cela, sentir un manque, une souffrance ; et, si la béatitude récompense la foi, les bienheureux seront, en effet, les malheureux, et les rois de l'autre monde les esclaves du monde présent. A vrai dire, il n'existe peut-être pas un homme qui n'ait senti en quelque occasion le vide du plaisir et qui n'ait souffert de son imperfection, qui est celle de la vie. Quoi que nous ayons, nous voulons davantage. Le corps atteint la limite de la volupté, mais l'esprit la dépasse, au moins en la prolongeant au-delà de sa mesure de temps naturelle : et le plaisir atteint paraît mesquin de n'être pas durable. De là une dépréciation des biens naturels qui s'étend à toute la vie.

Ce sentiment de l'imperfection de la vie n'en est, sans doute, que l'amour surabondant ; mais il est facile de voir comment les théories, intéressées à se méprendre sur son principe, en pouvaient aisément tirer une justification apparente de leur idéal surnaturel. On enseigna que, dans tous les attachements que nous expérimentons, notre cœur s'essaye à l'amour de l'universel et cherche la vaine image de la stabilité et de l'unité rationnelles. Le cœur n'est que l'erreur de la raison. Il cherche le détache-

Digitized by Google

ment dans l'attachement, l'indépendance dans la passion ; aussi, pour se satisfaire pleinement, faudra-t-il qu'il se renonce. Pitoyable sophisme, qui consiste, au fond, à lui enlever ses plaisirs et son activité même pour lui enlever ses souffrances ! Mais c'est le chemin qui devait mener toute l'humanité à cette morale. Il est vrai que l'homme ne se laissa tromper qu'à demi, et il plaça la justification de la nature sensible dans cette même vie future par où les systèmes en légitimaient la condamnation.

On aperçoit la fragilité de cette défense, tout entière fondée sur une équivoque. Ce n'est pas la morale des systèmes, c'est la confiance de l'homme en la vie, condamnée par tous les systèmes, que l'aspiration du peuple vers la vie future établit. Il ne la constitue pas, cette vie, d'événements étrangers à son existence présente, mais d'amitiés et d'affections retrouvées, de jeunesse reconquise ou conservée, de sécurité du lendemain, de facultés développées un peu seulement au-delà de leurs bornes ordinaires. Il y résume, enfin, tout ce qu'il cherche à gagner par son effort présent, sans attendre que l'au-delà le lui assure. Cette troisième justification doit donc faire défaut aux théories morales encore plus sûrement que les deux autres.

4° Dans la pratique, enfin, elles abandonnent tous leurs principes

Mais il leur reste une dernière ressource. Posons, une fois pour toutes, que tous les préceptes sont dérivés des principes du système, et que toute obligation s'y justifie : il importera peu qu'on ramène ensuite, en toutes circonstances, les préceptes publics à ces principes, et rien n'empêchera, pratiquement, de donner de leur obligation les explications qu'en donne le public. Les seuls Jésuites, parmi les moralistes, ne séparent jamais le souci de la pratique de celui du dogme : et nous savons combien ce scrupule logique leur a fait de tort. Déjà chez les anciens, la parénétique adopte bien souvent à l'égard du dogme une attitude indépendante. Nous avons relevé (1) cette attitude chez Socrate, dont toute la doctrine pratique est utilitaire ; chez Platon, en nous fondant principalement sur le probabilisme de son « Philèbe » : mais ses dialogues moraux nous en offriraient bien d'autres exemples, et les « Lois », surtout, nous montreraient cette espèce de rabaissement de la doctrine

(1) Précédent ouvrage.

Digitized by Google

sous une forme même consciente et intentionnelle. Les Epicuriens, qui condamnent, en principe, toute activité, tout attachement, défendent, dans la pratique, tous les plaisirs modérés, recommandent l'amitié. Les Offices de Cicéron, les Lettres de Sénèque justifient presque partout la vertu commune avec les arguments du simple bon sens ; et c'est bien souvent comme si ces auteurs n'avaient même pas de système. Nous avons relevé dans Descartes la même morale : une justification populaire de l'attachement, de la complaisance aux passions, du scepticisme même à l'égard du « souverain bien ». Pascal a si fort à cœur de réfuter les Jésuites que, dès qu'ils menacent la vertu, il la défend, quelle qu'elle soit, humaine ou divine. Spinoza, par un détour, arrive à recommander au sage « de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles, et de tous les divertissements qu'on peut se donner sans dommage pour personne » (1). Kant lui-même reconnaît dans les sentiments de la pure nature des prédispositions morales (2). Stuart Mill, Spencer justifient si bien les préceptes courants par les arguments courants qu'il est souvent difficile de retrouver chez eux la moindre pensée systématique : la théorie de la qualité du plaisir, chez Mill, si critiquée précisément par les auteurs de systèmes, est la négation même de toute morale systématique. Quant aux sociologues, leur pensée est bien complexe : mais ce qui leur tient, sans doute, le plus à cœur, c'est qu'on ne cherche pas de vertu en dehors de l'usage. « L'honnête homme est celui qui fait comme tout le monde. » Leurs secrets disciples, les traditionalistes, nous ramènent encore plus franchement à la nature, et, s'ils ne connaissent pas la justification des préceptes populaires, ils savent bien qu'elle n'est pas dans les systèmes. Ainsi retrouvons-nous partout une morale de nature, une obligation de nature, qui n'ont rien de commun avec les systèmes, et qui ne sont même pas, dans l'immense majorité des cas, rapportées aux systèmes. Ariston renvoyait cette morale aux nourrices et aux grand'mères. Il ne croyait peut-être pas penser si juste. Car les raisons qui fondent les préceptes sont, en effet, dans beaucoup de cas, si simples qu'elles peuvent être comprises par de très humbles esprits, qui les découvriront mê-

(1) *Eth.*, IV, schol. après le coroll. 2 du théor. 45.
(2) *Elém. mét. de la doct. de la vertu*, XII, trad. Barni, p. 43.

Digitized by Google

me souvent par leurs seules forces. Et les préceptes même les plus élevés, s'ils supposent une expérience des choses beaucoup plus large, sont cependant établis par la même méthode qui peut servir pour les plus communs.

SECTION II

La part des systèmes à conserver

C'est cette méthode qu'il nous faut retrouver. C'est cette partie commune des systèmes, adventice et parasitaire dans tous les systèmes, qu'il nous faut justifier. C'est cette morale de la nature, cette obligation de la nature, qu'il nous faut établir contre les morales de l'Idée et de la loi.

C'est entendu, nous ne pouvons songer à rechercher dans ces morales les principes qui nous sont ici nécessaires. Cependant, nous venons de dire qu'elles ne sont point conséquentes. Leur idéalisme a des hésitations. La nature les inquiète ; plusieurs d'entr'elles s'en réclament, et il est impossible qu'elles n'en aperçoivent pas au moins en partie les exigences. Pour établir contre l'idéalisme universel une théorie de la liberté, nous n'avons eu qu'à coordonner les concessions à la liberté que nous trouvions dans les divers systèmes idéalistes. Descartes seul nous fournissait, par la réunion de plusieurs de ses principes dispersés, une formule suffisante de notre propre pensée. Kant ne nous laissait même pas à faire ce travail de synthèse : nous pouvions nous approprier ses formules essentielles, à condition toutefois d'en changer le sens : mais une erreur qui s'assure ainsi dans une formule juste ne s'assure-t-elle pas dans un pressentiment de la vérité ? De même, pour la théorie morale proprement dite, nous avons relevé déjà bien des fois, dans l'autre ouvrage, au sein des systèmes, des idées qui nous paraissaient essentielles pour la doctrine du bien et qui échappaient à notre critique. Il suffira d'en faire ici une recollection sommaire.

Nous rappelons une objection de Protarque dans le « Philèbe » : cette idée que le bien pourrait n'avoir rien de commun avec la vérité. Epicure, si original dans sa théorie de

Digitized by Google

la connaissance, ne nous dit rien d'intéressant en morale, et, du premier moment, on voit qu'il est acquis, en cette matière, au rationalisme : il n'y a que ses intentions qui sont excellentes. Mais les Stoïciens ont beaucoup plus que des intentions. Leur théorie de l'activité est vraiment remarquable : les premiers, ils déclarent que l'activité n'a pour fin, ni la pensée, comme le croyaient les métaphysiciens de l'âge classique, ni le plaisir, comme le disaient les Epicuriens. L'activité est le fond, l'essence : et, après avoir établi que l'activité est antérieure à la sensibilité et qu'elle prévient en nous le plaisir, ils entreprennent même de montrer que l'intelligence est une forme de l'activité. Mais ils échouent, malheureusement, dans cette entreprise, parce qu'ils n'ont pas les scepticismes qu'il faut pour la mener à bien. N'importe : le principe de la philosophie de l'action est posé, et il ne périra plus.

Un idéaliste aussi convaincu que Descartes fait cependant la part très large, dans l'action, à la pure « nature », et, lorsqu'il autorise celle-ci à aller de l'avant, éventuellement, sans raisons (1), il s'en faut de peu qu'il ne la mette tout à fait hors de pages. Kant ne révolutionne que la théorie de la liberté et n'apporte aucun élément nouveau dans celle du bien. Mais les défenseurs désignés de la nature, les empiristes, les utilitaires, élargissent encore, au dernier siècle, les avenues de la vérité. En faisant de la qualité, non pas du plaisir, comme il le dit, mais de la fin poursuivie, comme il le montre en réalité, le principal critérium du bien, Stuart Mill prépare une véritable révolution en morale, puisque cela revient à transporter la moralité, de la raison, à la nature. Même originalité dans sa critique de la notion d'obligation : il nous prévient que l'obligation véritable pourrait n'être pas une contrainte aussi impérieuse qu'on le dit et ne ressembler en rien à l'autorité des lois. Et il nous complète ce salutaire avertissement en sacrifiant finalement la règle raisonnable au mobile naturel, les données a priori sur le « but du voyage » aux renseignements des « relais de route ». Malheureusement, tout cela, comme chez les Stoïciens, est sans base sérieuse, et la seule partie cohérente de la doctrine est un système qui réduit à rien toutes ces intuitions.

Nous devons aussi beaucoup à Spencer. Nul n'a vu mieux que lui quelles sont les conditions de l'action. Sa doctrine se

(1) *Disc. de la Méthode*, 3e partie.

Digitized by Google

partage en deux parts : un empirisme individualiste et un rationalisme anti-individualiste, comme tout rationalisme. Or son individualisme se ramène à l'énumération répétée des conditions essentielles de l'action : que toute action a l'individualité pour condition, que l'individualité a tout son principe dans la liberté, et que la liberté crée la différence et l'opposition entre les êtres. La nature fait un individu en donnant à un être des volontés particulières, et sa manière de lui assurer la possibilité d'exister, c'est de le laisser libre de suivre ses volontés, soit pour son bien ou pour son mal, soit pour son opposition ou pour son adaptation aux autres individus. Ces idées sont la base nécessaire de toute morale et de toute politique. Spencer leur a donné une forme souvent frappante, mais presque toujours dangereuse par son exagération. Ainsi, pour sauver l'individualité humaine, il condamne presque toutes les interventions de la raison dans l'organisation des sociétés : comme si la raison seule faisait des lois, et comme si la nature et l'habitude n'engageaient pas souvent l'individu dans des contraintes intolérables ! Il ne voit pas que la raison n'est qu'une meilleure nature, et qu'on peut faire des lois pour établir la liberté. De même, il aperçoit, et c'est un trait d'observation profonde, que la conservation de l'individualité est incompatible avec le détachement universel : mais il en conclut que l'individu est égoïste par essence, ce qui peut-être n'a même pas de sens naturel. De pareilles intransigeances portent en elles-mêmes leur châtiment. Si la nature est pur désordre, l'ordre sera toujours quelque chose de surnaturel. Pour l'établir, il faudra mettre le divorce en nous-mêmes et tirer de la raison une règle qui sera la négation de la nature. Alors, on relèvera fatalement toutes les idoles que l'on a détruites, et l'on en viendra à mettre le terme de l'évolution dans la ruine de ses propres principes. C'est là le défaut général des systèmes : la vérité ne s'y fait jour qu'au sein de la contradiction.

C'est ce que nous avons cru pouvoir dire encore des plus éminents systèmes contemporains. Le principe des sociologues, qui donne tant de vraisemblance à la part purement critique de leur théorie, c'est que la règle ne peut être imposée à l'action du dehors, ni par la raison, mais qu'elle n'est appropriée au sujet, c'est à dire une règle véritable, que si elle sort de l'action elle-même. Nous pouvons bien dire que ce principe est le fondement de toute notre critique. Malheureusement, il ne reçoit pas d'application dans

Digitized by Google

le système purement sociologique de l'action. Ce n'est pas à l'action que ce système demande la règle, parce qu'il ne descend pas jusqu'à la source de l'action, qui est l'individu, et qu'il s'imagine que la règle d'action est une loi générique. Il revient ainsi purement et simplement aux principes qu'il critiquait, puisque toute loi de ce genre supprime la liberté d'action de l'individu.

Restent enfin les purs naturalistes. Les adversaires du rationalisme à toutes les époques, et spécialement les traditionalistes à la nôtre, ont l'intention de rendre à la nature sa pleine liberté, et, pour cela, ils la ramènent à l'instinct. Cependant, ils ne peuvent échapper à la nécessité de donner une règle, s'ils veulent faire une morale. Les uns, avec Rousseau, sont ramenés par là au pur rationalisme ; les autres, à imposer à la nature de prendre ses instincts même pour lois, et à lui interdire de changer. Ces derniers sont nos contemporains immédiats, et, par un chemin différent, ils arrivent encore à condamner l'action. Si l'on cherche une règle de l'action, c'est évidemment pour les adaptations futures qui pourraient devenir nécessaires. Il ne s'agit pas de régler ce qui aurait trouvé dans l'habitude sa règle suffisante et parfaite. La règle concerne les cas où l'habitude est sans renseignements ou ne fournit que des renseignements imparfaits. Pour son bonheur ou son malheur, peu importe, l'homme est ainsi fait que le mécanisme des habitudes ne peut suffire à le conduire à ses fins : pas même le mécanisme des habitudes issues d'actions réfléchies et raisonnables : et, sans cela, il n'y aurait même pas de morale. Les traditionalistes, les « naturistes » de tous les temps, ont soupçonné que la nature elle-même était la source d'une règle ; mais ils n'ont point découvert cette règle, parce qu'ils ont cru que la règle était loi, c'est à dire fixité et détermination.

Le principe de la morale ne peut donc être cherché que dans cette idée : que *la raison est une action libre*, c'est à dire, qu'*on se libère en se donnant une règle*. Et toutes les morales précédentes nous révèlent la nécessité de ce principe, puisqu'elles ne sont qu'un effort impuissant pour concilier la rationalité que suppose la règle avec la liberté que suppose l'action. Toutes aussi, du reste, nous formulent ce principe sous quelque forme confuse, et leur but, au fond, n'a été que de lui donner un sens, même lorsqu'il leur était inintelligible. Il ne s'agit ici que de l'expliquer en le décomposant en ses éléments, et de l'appliquer à la définition des préceptes.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Les principes théorétiques de la morale

SECTION I

Premier principe : la raison n'est qu'un moyen d'action

Tout le principe dont nous venons de parler se ramène à ces deux propositions réciproques : que la raison peut être active : ce qui justifie l'ambition des rationalistes, lorsqu'ils cherchent à imposer l'autorité de la raison à l'action ; et que l'action peut être raisonnable, ce qui justifie l'ambition des empiristes, lorsqu'ils cherchent à ramener la raison à la nature.

La première proposition ressort de cette vérité, que nous avons cherché à dégager dans le premier livre de cet ouvrage : que nos lois générales n'ont aucune réalité, et que toute généralisation est une interprétation originale de l'expérience. Il n'est pas impossible, et il arrive souvent, que notre expérience personnelle nous amène à reprendre pour notre propre compte les généralisations des autres ; cependant, dès que nous pensons par nous-mêmes et sur les choses, c'est à dire dès que nous pensons purement et simplement, nous sommes amenés à faire sur les formules conventionnelles un travail qui les modifie au moins légèrement. Et le progrès de la science n'a pas d'autre source : il suppose et il manifeste la liberté de la pensée à l'égard des premières hypothèses qu'elle avait faites sur une expérience qui peut toujours être étendue ou être considérée sous un point de vue différent. Notre *point de vue*, s'il s'agit véritablement de *voir*, et non de nous en remettre aux yeux des autres, nous est toujours, par un côté, personnel. Généraliser et penser, faire des lois, ce n'est pas apercevoir quelque chose qui existe : dans cette hypothèse, le champ de la pensée serait tout à fait

Digitized by Google

limité sur chaque question. Rien n'existe à la rigueur des termes, et il n'y a que nos partis-pris sur la mobilité universelle qui aient plus ou moins de stabilité.

Puisqu'il faut chercher la signification de la pensée dans la pratique en général, il doit être facile d'apercevoir son rôle dans la morale en particulier.

Quel est le but de ce travail de généralisation, qui toujours nous éloigne davantage du réel, c'est à dire de l'impression sensible ? Il nous dispense de refaire, à propos d'une expérience, mille expériences. L'expérience présente, l'impression présente, seule réelle (car nous ne vivons point dans le passé), nous a été, cependant, donnée dans le passé, sauf des différences légères, en même temps que d'autres expériences et impressions. Si la relation de ces impressions passées à l'impression présente a été jusqu'alors constante, nous avons lieu de croire que le point de vue du présent, s'il ne renferme tout ce passé, est étroit, et ne nous révèle qu'une partie de ce qui nous intéresse. Le souvenir intéressant se fixe dans un mot, dans une loi. Le mot, la loi, n'expriment que le passé, qui n'est plus réel. Mais ils sont de précieux avertisseurs : ils nous invitent à vérifier l'expérience présente, pour éprouver si elle confirme le passé. Quand la vérification a été plusieurs fois heureuse, ils nous inspirent souvent une confiance excessive. C'est alors que nous nous abandonnons, pendant des mois, pendant des années, et, à la suite de nos pères, pendant des siècles, à des formules d'action surannées, et que, l'expérience changeant à notre insu, nous arrivons à vivre dans le présent comme des êtres d'un autre âge Mais penser, ce n'est pas se servir ainsi des résidus de la pensée, des résultats d'un travail de pensée antérieur, soit le nôtre, soit, à plus forte raison, celui des autres. C'est agir, par exemple, comme l'enfant, qui donne d'abord aux mots un sens à lui, tandis qu'il devient souvent un simple perroquet, dès qu'il se soumet aux associations d'idées conventionnelles. Nos expériences sont personnelles comme nos besoins, nos intérêts et nos curiosités. Et toute généralisation vraie est personnelle comme ces expériences, puisqu'elle n'a pas d'autre matière.

S'il en est ainsi, demander comment la généralisation peut inspirer l'action, c'est demander comment l'expérience elle-même peut le faire. L'expérience se réduit à des impressions ; et les impressions, comme le terme même l'indique, modifient le sujet qu'elles affectent. Si l'impression n'était qu'une représentation,

Digitized by Google

une image des choses, l'action n'en pourrait jamais sortir. Mais toute impression est une action éprouvée ; par conséquent, c'est une action, en un sens, produite : dire que quelque chose se fait en nous, c'est, en effet, dire que nous faisons quelque chose, puisque rien ne se fait en nous sans nous. Si l'on ne parle pas d'un moi métaphysique, si l'on parle d'un être formé de tendances, de facultés, de propriétés, sa passion est déjà son action même, et, conformément à ce que nous avons dit au précédent livre, son action dans cette passion apparaîtra d'autant plus nettement qu'il sera plus capable d'en tirer parti. Quand un homme d'esprit promène son regard sur les choses, les impressions qu'il reçoit ne sont rien quant à leur passion et beaucoup quant à leur action, parce qu'il leur donne un sens délicat. L'énergie se promène de corps à corps, mais, lorsqu'elle est captée sous forme de sensation, elle perd cette espèce d'indifférence : elle devient élément de la puissance d'un individu.

Ce que la sensation fait, la généralisation, si la théorie que nous en donnions est vraie, le pourra faire aussi bien. Aucune morale n'a pu définir un idéal rationnel qui ne condamnât l'action : c'est qu'on confondait la raison et ses hypothèses. Mais, ici, le problème comporte une solution des plus aisées. La généralité constituée par la pensée n'est générale que par définition ; en réalité, elle est particulière. L'ordre n'est que notre ordre ; l'universel n'est que « notre » universel ; l'intelligibilité des choses n'est que notre commodité de les voir. Si l'intelligence n'est qu'une sensibilité plus présente à soi-même, l'idée doit être action, au même titre que l'impression sensible ; et la généralité de l'idée, bien loin d'être incompatible avec la particularité de l'action, doit augmenter encore cette particularité, qui n'est plus celle d'un être sensible seulement, mais celle d'une *personne sensible.*

Il est impossible, à coup sûr, que certains effets de la généralisation qui témoignent de son caractère personnel n'aient point été de tous temps observés par tout le monde. Les généralisations sommaires qui déterminent tant de sympathies ou d'antipathies, qui font souvent répondre, à certaines excitations, chez certaines personnes, des réactions inexplicables et imprévisibles, constituent des faits bien connus, où l'opération de la pensée généralisante se révèle à la fois comme toute personnelle et comme très active. Mais aussi les généralisations de ce genre ne paraissent pas communément « justifiées », et on

Digitized by Google

n'a point l'habitude de les considérer comme rationnelles. Un acte fondé sur elles ne paraîtra donc ni justifié, ni rationnel. Une généralisation « justifiée », c'est celle que tout le monde peut vérifier sur les faits ; telles, les généralisations du langage et de la science. Mais celles-là paraissent cesser d'être personnelles, en devenant rationnelles et légitimes. Sans doute, on en tient compte dans l'action : elles nous fournissent des renseignements utiles ; elles entrent comme éléments dans nos délibérations. Mais comme éléments, semble-t-il, d'une expérience universelle. Et on ne voit pas communément comment elles pourraient répondre aux besoins d'une action vraiment particulière. Partant de là, on ne verra bientôt même plus comment elles pourraient répondre aux besoins d'aucune action ; et la raison servira à condamner toute action. C'est une façon de juger que nous avons retrouvée dans tous les systèmes. Dès qu'on attribue à la loi une universalité véritable, on est invinciblement porté à considérer que la seule manière de suivre une loi, c'est d'universaliser son action, c'est à dire, au fond, de renoncer à l'action. Dès ce moment, toutes les généralisations légitimes, c'est à dire fondées universellement, qui interviennent dans l'action doivent paraître incapables de l'inspirer. Et l'on est amené à attribuer, comme Kant, à la pure nature, les actes les plus manifestement réfléchis, dès qu'ils procèdent de la sensibilité, qu'on croit incapable de se rationaliser. Le fait que nous cherchons à légitimer est élémentaire ; il est courant ; il est aperçu de tout le monde : c'est le fait que nous agissons pour des raisons ; c'est le fait d'une action proprement humaine. Mais la spéculation s'est engagée dans de telles voies qu'il est devenu indispensable d'établir que, *en agissant pour des raisons, nous n'agissons pas d'une manière absurde :* car, on considère communément toutes les *raisons vraies* d'agir comme des lois, et la loi condamne l'action : de telle sorte qu'*agir* pour des raisons, en dépit de toute apparence, doit paraître communément impossible. C'est ainsi qu'un mauvais principe peut rendre incompréhensible même une évidence de fait.

En réalité, il n'y a aucune différence de nature entre la généralisation qui constitue nos lois et celle que l'on reproche aux esprits simplistes enclins aux inductions précipitées. Ces deux formes de généralisation ne diffèrent que par le nombre et la valeur des faits soumis au même procédé de simplification. Et la suite de cela, c'est qu'il n'y a jamais de généralisation vé-

Digitized by Google

ritablement objective ou universelle. Ce que nous appelons ainsi, c'est le résidu de la généralisation : un mot, une loi, quelque chose de schématique, de mort, qui, peut-être, n'est pas compris dans le même sens par deux esprits. Et ce qui donne, enfin, à la généralisation sa vie, sa signification, sa portée, c'est l'expérience d'un individu qui se ramasse en elle, et qui s'exprimera en action, par suite, au besoin, sous cette forme, mille fois plus personnellement que sous sa forme de sensation.

SECTION II

Deuxième principe : l'action morale n'est que l'emploi de la raison à sa fin sensible

Ce premier principe de la morale est, comme on le voit, tout entier contenu dans nos conclusions sur la vérité. Le second est tout entier contenu dans nos conclusions sur la liberté. Car, savoir par où la nature est libre, c'est savoir par où elle est raisonnable.

La liberté, en effet, comme on l'a vu, apparaît tout entière dans l'acte réfléchi, et l'acte réfléchi n'est qu'un acte appuyé sur une généralisation. Or, le procédé de la généralisation, que nous avons révélé sur divers exemples dans le livre précédent (1), ne consiste qu'à solliciter un nombre plus ou moins grand de tendances sensibles à coopérer à l'action ; et, lorsque l'acte est inspiré par la raison, c'est la sensibilité même qui se rationalise. Impossible d'agir par réflexion, s'il ne reste en nous aucune tendance. La réflexion supplée en nous, dans presque tous les cas, à l'instinct de l'animal, puisque nous n'avons presque pas d'instincts. Elle remplace aussi, lorsqu'elle intervient, les réflexes, simples ou composés, les réactions stables et automatiques, appropriées à des excitations permanentes, et, d'un mot, l'habitude, qui est une science mécanique des moyens, un mécanisme intelligent, capable de poursuivre de lui-même certaines fins. Mais elle ne remplace pas les fins elles-mêmes ; et les fins sont toujours enveloppées dans des tendances sensi-

(1) P. 206.

Digitized by Google

bles. Elle ne crée qu'un moyen nouveau à des fins semblables. Quelques-unes des tendances, fréquemment surexcitées par les stimulants du dehors, et cherchant à tâtons à se tirer d'affaire par des mouvements quelconques, ont enfin trouvé la voie qui les conduit à leur fin propre sans compromettre la fin des autres tendances, et, l'ayant trouvée, elles l'ont retenue pour toutes les occasions semblables. Cette mémoire est devenue organique : c'est l'habitude, le premier moyen des fins sensibles. Mais il advient qu'une excitation touche les tendances d'une manière qui les laisse sans conseil et sans direction. Ou bien les conseils et les directions de l'habitude paraissent courts, pauvres, incomplets. Un guide, ou un meilleur guide, sont, ou nécessaires, ou du moins utiles, pour éviter, soit que la tendance ne souffre ou ne soit détruite, soit même que l'être entier n'éprouve un dommage. La réflexion provoque alors comme un conseil des tendances les plus diverses, qui devront instantanément constituer dans l'être menacé l'équivalent d'une habitude. Par quel moyen ? En évoquant toutes les expériences qui ont quelque rapport à la situation. Ces expériences apportent chacune un stimulant, qui pousse à l'acte une tendance endormie. Celle-ci s'éveille avec son flambeau, chaque tendance avec la représentation d'un passé en accord avec les circonstances présentes, et qui touche la sensibilité comme un présent. La généralisation connaît infiniment plus d'analogies que l'instinct ou que l'habitude, qui jugent par l'apparence et que la moindre nouveauté superficielle déconcerte. Qu'elle soit cultivée ou savante : presque rien ne sera nouveau pour elle. Dans chaque cas, elle aura chance de trouver ce qu'il faut faire, parce qu'elle trouvera l'élément du cas qui offre une suggestion à quelque tendance, c'est à dire qui pousse cette tendance à l'action. La réflexion permet que, dans les actes qui engagent la personne, aucune ressource sensible ne reste ignorée, et que, si plusieurs ressources se présentent, la meilleure soit mise à même d'être choisie.

Mais, même si le cas correspond aux ressources normales de l'automatisme irréfléchi, même si l'impression tend à provoquer spontanément l'action, nous connaissons les bienfaits de la réflexion, nous savons que sa science vaut mieux que celle de l'habitude, qu'elle est plus à jour, plus profonde et plus étendue ; la réflexion apparaîtra donc ordinairement d'elle-même à ce premier mouvement intérieur qui présage l'action ; un pressentiment la liera à tous les actes où l'automatisme est soupçonné de

Digitized by Google

retarder sur l'expérience ; et elle ne laissera s'accomplir en dehors d'elle que les actes de tout repos, déterminés par des excitations parfaitement connues, — à moins que la nécessité impérieuse d'agir ou l'entraînement irrésistible de l'excitation ne déchaînent l'automatisme dans un temps plus rapide que tout conseil.

La réflexion n'agit donc que par l'opposition ou le concert des tendances. Quant à ce concours de différentes tendances dans la conscience, il n'est même pas, nous l'avons dit, créé de toutes pièces par la réflexion. Il se produit, sous une forme moins compliquée, et avec moins d'éléments, chez un grand nombre d'animaux. La mémoire la plus courte peut créer, dans n'importe quelle conscience vivante, une opposition entre l'habitude et l'expérience : seulement, chez l'animal, cette expérience tend à s'organiser rapidement en habitude. Elle ne devient réfléchie que chez l'homme, en devenant idée. Mais, si le concours des tendances peut être rendu plus vif et plus actif par la réflexion, il n'est point l'œuvre de la réflexion. Et l'on ne pourrait chercher l'explication de ce concours hors de la sensibilité que si l'on se représentait les tendances comme autant d'éléments psychologiques isolés. En réalité, elles constituent, indivisiblement, la forme normale d'existence d'un être conscient, qui ne peut jamais être absolument simple. C'est cet être qui cherche à se conserver dans ses tendances ; c'est lui qui penche d'un côté ou d'un autre ; et ce que nous appelons un acte raisonnable ne nous offre pas un autre mystère que celui qui existe dans tous les mouvements de l'univers. La raison est donc, dans l'activité sensible, l'instrument de fins absolument indépendantes de la raison même.

SECTION III

Définition du bien

Si les deux principes théoriques précédents constituent, comme nous l'avons dit, les bases de la morale, on doit pouvoir fonder sur eux toute la définition du bien. C'est ce que nous allons tenter de montrer, en considérant, successivement, dans le bien, l'élément de nature, et l'élément de raison.

Digitized by Google

I

L'ÉLÉMENT DE NATURE

Un acte est l'œuvre d'une tendance, et les tendances s'ordonnent entre elles en toute indépendance et sans que le fait de réfléchir ajoute aucune contrainte à la pure nature. Je suis, comme tous les êtres, un ensemble de tendances, et cet ensemble de tendances a certaines préférences. Voilà le fait premier et dernier, sur lequel la raison ne peut rien, et qui définit le bien sans recours et sans contrôle. La raison n'est qu'une faculté qui force la sensibilité à hiérarchiser ses tendances d'après leur valeur générale pour la vie, la meilleure étant celle qu'on suit avec le plus de réflexion. Si donc nous laissons un individu travailler tout seul sur les différents mobiles qui le sollicitent à l'acte, l'expérience, agissant sur sa sensibilité, va décider entièrement de sa morale. Il se fera une règle, par exemple, de préférer, soit son intérêt, soit sa vanité, soit ses inclinations affectueuses, et agir ainsi, pour lui, ce sera le mieux, ce sera le bien.

Cette hypothèse n'est que pure théorie, mais, sans quitter l'individu, nous pouvons rentrer dans l'expérience courante, replacer l'homme dans son milieu social.

Notre bien n'est pas, en effet, le bien que nous concevrions dans un état d'isolement qui n'est point le nôtre. L'imitation, comme l'adaptation, dont elle est, sans doute, une forme, est une nécessité de la vie pour tous les êtres. Aussi sommes-nous incapables de nous faire une idée de notre bien qui soit tout à fait indépendante de l'idéal commun, et l'esprit d'imitation est chez nous si fort qu'il peut nous conduire de bonne heure à attacher une extrême importance à cet idéal. Nous avons montré, dans l'autre ouvrage, que cette imitation fatale ne peut suffire à détruire l'autonomie de l'activité, et que la nature, dans ce qu'elle a de plus personnel, n'est elle-même, en somme, que le fruit du milieu. L'enfant se montre donc pourvu de bonne heure d'un certain *modèle* ou *idéal de vie*, constitué à la fois de ses aspirations particulières et de celles qu'il emprunte aux autres. A ce moment de sa vie, toute réflexion qui amènera ses diverses inclinations en concours lui fera sentir, par hypothèse, que la meilleure, eu égard à sa vie entière, est celle qui l'incline à cet idéal. L'influence sociale ne modifie donc pas ce caractère

Digitized by Google

tout empirique que nous relevions dans la fin morale. Le sentiment du bien peut avoir les origines les plus diverses, et, entr'autres, l'imitation : il est toujours, dans l'individu, comme un donné, un irréductible, la préférence qui l'incline, du point de vue de sa vie tout entière, vers cette fin ou cette autre. Or, il faut bien préférer quelque chose, dès qu'on est mis en demeure de comparer et de choisir. Nous devons renoncer à croire qu'on justifiera jamais cette préférence. Cette croyance est aussi chimérique que l'espoir de justifier jamais l'existence même. Une préférence peut dériver d'une autre, mais elle ne s'y justifie pas. Il faut qu'on soit ceci ou cela, et avoir un idéal, ce n'est rien de plus, pour un être réfléchi, qu'être ceci plutôt que cela, qu'avoir telle dominante naturelle. C'est ce caractère de l'action morale qui condamne tous les systèmes, puisque tous prétendent *justifier* l'action.

On objectera que c'est la réflexion qui justifie la préférence. Mais, si ce que nous avons dit de la nature de la réflexion était exact, cette proposition n'aurait même aucun sens. La réflexion met le plus grand nombre possible de nos expériences en contact avec le plus grand nombre possible de nos aspirations. Evidemment, l'aspiration qui triomphe est celle qui concorde le mieux avec notre expérience tout entière. Cela ne veut rien dire de plus, sinon que notre « personne sensible » a une préférence, puisque cette personne n'est que l'être même qui se constitue dans l'opération de réfléchir. On n'explique pas mieux pourquoi mille expériences nous portent ici qu'on ne fait pourquoi une seule nous porte là. On peut remonter dans la série des causes, et dériver un mouvement d'un autre : on rencontrera partout le mystère du mouvement. Le bien n'est que le mouvement le plus réfléchi. Il est le bien par définition : dire qu'il l'est par nature, c'est ne rien dire.

La théorie de la qualité des plaisirs, de Mill, peut nous faire mieux comprendre ce mystère et la moralité dont il est la source.

Toutes les parts de notre sensibilité sensorielle sont susceptibles de se modifier au contact de l'expérience. Eliminons, si l'on veut bien, les modifications qui tiennent aux transformations naturelles des organes, pour ne considérer que celles qui viennent de l'expérience acquise. Un connaisseur préfère le Margaux au gros Midi. Stuart Mill dit très bien que la préférence du connaisseur n'est pas liée à l'intensité de son plaisir. Les émotions fines sont moins vives que les gros enthousiasmes :

Digitized by Google

elles peuvent ne donner aucun plaisir. Elles sont cependant préférées. Ce n'est pas effet de l'impuissance ou du dégoût : on peut aimer les deux genres d'émotions, incliner même par la sensibilité vers l'émotion grossière : la préférence éclairée demeure d'un autre côté. Comment expliquer cela, si la sensibilité n'a quelque idéal, que la comparaison des excitations révèle, mais qu'elle ne peut créer ? Cet idéal représente le meilleur goût, parce que c'est le goût le plus éclairé, un goût comparé. Mais, si la comparaison fait apparaître l'excellence de l'idéal, elle ne la produit pas. Le meilleur, c'est la préférence de la nature qui compare : la préférence elle-même n'est pas justifiée.

Si nous n'étions qu'un palais, nous ne connaîtrions, peut-être, qu'un bien, qui serait de devenir capables de goûter les boissons les plus fines, les mets les plus exquis. Mais nous sommes un corps, et ce corps, déjà, se donne un autre idéal. Nous sommes surtout un esprit et une pensée, et c'est la préférence de cette sensibilité pensante qui constitue notre idéal d'homme. Toutefois, cette préférence se forme comme celles des organes, et elle n'a pas de meilleure justification.

Tout l'aléa de notre conception du bien apparaît dans les origines de cette nature sensible qui en décide. On ne peut pas imaginer un ensemble de tendances plus hasardeux. Chaque moment de notre évolution représente un accident ; et nos tendances ne sont que des accidents qui se sont fixés. Même si la tendance, en effet, n'est jamais accidentelle au sens où l'entend Darwin, même si elle procède d'une tendance préexistante, elle en sort encore cependant par accident. La création n'est peut-être jamais totale, mais toute nouveauté est une création ; et le mouvement, comme tel, n'est jamais déterminé : or, la fixité du besoin n'est qu'un mouvement accumulé et ramassé sur lui-même. Ainsi, rien ne nous donne l'explication de rien.

Mais pourquoi chercher la preuve de cela dans le passé de notre nature ? Le présent nous renseigne assez ; et il témoigne d'une manière éclatante que nos tendances sont des hasards. L'imitation, l'éducation, les circonstances de lieu et de temps les créent ou les développent. Il n'est d'acte si vide de sens qui ne puisse créer un besoin, pourvu qu'il soit souvent exécuté. Il est vrai, les larges ressemblances des natures humaines semblent nous assurer quelque point fixe dans cette fuite. Mais, outre que ces ressemblances ne sont point universelles et que les idéals généraux eux-mêmes changent avec les peuples et avec les siècles, la communauté même d'un accident ne peut lui en-

Digitized by Google

lever son caractère d'accident. Les hommes naissent les uns des autres physiquement à un moment du temps, et ils continuent à s'engendrer moralement toute leur vie par les prodigieuses influences qu'ils exercent les uns sur les autres. Mais c'est dans le principe qu'est l'accident, et la nature humaine n'est elle-même qu'un hasard. Comment la raison donnerait-elle de l'autorité au hasard ? Elle n'est que la sensibilité qui se connaît. La raison ne juge, comme les juges, que d'après un code, et sur ce code : elle ne fait point le code. Et, comme, en dehors d'elle, il n'y a que l'instinct aveugle, il faut que la raison juge sur ce qui n'est pas raisonnable, et qu'elle pèse le bien et le mal, d'une certaine manière, à faux poids. C'est notre destinée.

Cependant, supposé la déraison dans le principe, on peut donner à cette déraison le maximum de logique possible. D'autre part, dire que la nature n'est pas raison, ce n'est pas la condamner, si c'est seulement constater le caractère nécessaire de toute existence. Et c'est, au contraire, d'être raison qui devrait l'affliger, si elle ne pouvait le devenir qu'en cessant d'exister. Nous avons assez montré que rationaliser, c'est déterminer, et que déterminer, c'est anéantir. Nous ne sommes donc pas dans la nécessité d'accepter une nature non-rationnelle alors qu'une existence de raison serait possible. Une existence de raison est inconcevable ; et toute la question est de savoir si nous voulons simplement exister. Admettons que nous le voulions : nous sommes en possession de la seule raison qui puisse exister, et qui est une faculté de donner à ce qui n'est pas raison le maximum d'existence possible. Si nous tenons à cette nature, telle quelle, qui se trouve être la nôtre, nous sommes à même, au moyen de la raison, de lui assurer une sécurité, une durée et un développement auxquels nul autre être vivant ne peut prétendre. Posons donc que l'absurdité souveraine, c'est de ne pas vouloir vivre : quoi de plus exact, puisque c'est ne pas désirer son désir ? Nous vivons, c'est à dire que nous désirons quelque chose ; et, dès lors, il n'y a de mauvais, il n'y a de déraisonnable que de ne pas atteindre l'objet de notre désir. Ce mal et cette déraison peuvent nous être de plus en plus épargnés, si nous nous attachons à notre pensée, que nous appellerons raison, parce qu'elle est la logique même et la conséquence de notre désir. Notre désir devient raisonnable, s'il est conséquent avec lui-même, s'il ne se détruit pas lui-même par sa hâte à se satisfaire inopportunément, s'il se possède tout entier, s'il connaît les circonstances, s'il fait tout tourner à son profit. Cette logique

Digitized by Google

du désir, cette raison de la nature, c'est la moralité. On va voir que le rôle de la raison, même ainsi réduit, reste encore fort grand et fort remarquable.

II

L'ÉLÉMENT DE RAISON

La généralisation est notre principal instrument de connaissance, et c'est pour cela qu'elle est notre principal instrument d'action. Comme des changements de sensations et de souvenirs modifient l'action de l'animal au cours de sa vie, les changements de nos généralisations doivent modifier notre action réfléchie, et, par conséquent, nos préférences générales. Même non modifiée sous les autres rapports, notre nature ne pourra généraliser différemment, sans préférer différemment. Une généralisation plus étendue touche en elle des parties plus nombreuses. Et toute généralisation nouvelle est une autre manière d'apercevoir les faits, et, par conséquent, d'y réagir. Voilà le principe de toute l'action de la raison en morale.

L'enfant frappe le meuble où il s'est blessé, dans la double hypothèse générale (c'est à dire la double généralisation), que tout effet a une cause volontaire, et que toute volonté nocive est responsable du mal qu'elle a fait. Généralisations d'une expérience trop étroite. Plus d'expérience détruit toujours la première, souvent la seconde : aussi l'adulte éclairé reste-t-il sans colère aux choses, et quelquefois aux hommes dont il reçoit un dommage. Autre exemple de l'action de la généralisation : l'enfant admet volontiers que les préceptes moraux ont leur origine dans l'ordre de Dieu, parce qu'il ne trouve pas d'autre manière de comprendre, c'est à dire de généraliser, tant de commandements qui lui répugnent. Et beaucoup d'hommes concluent en cela comme les enfants, sur le même principe général que ce qui gêne la nature ne vient pas d'elle. Cependant, ce qui ne vient pas de la nature peut aussi venir de la société, et l'on sera rabattu sur cette hypothèse, si, tout en gardant la même opinion concernant le caractère rigoureux des préceptes, on devient capable de cette généralisation que les effets naturels n'ont jamais de causes surnaturelles. Maintenant, si nous arrivons de quelque manière à expérimenter que les préceptes sont favorables à la nature, nous aurons à modifier encore une

Digitized by Google

fois la généralisation que nous formions à leur propos. A chaque expérience, sa généralisation ; mais à chaque généralisation, sa réaction. La première généralisation doit rendre la vie morale, et même la vie, en général, odieuses, en les assujettissant à un idéal malfaisant et incompréhensible. La seconde peut conduire à penser que l'on aurait le droit de tourner les préceptes, si l'intérêt social n'en devait point souffrir, ou simplement si la violation du précepte devait être ignorée. La troisième porte au bien par le plaisir. C'est ainsi que notre action se transforme, à la fois, quand notre généralisation embrasse plus de faits, ou quand elle atteint simplement des faits nouveaux.

Cela ne suppose point, par conséquent, que la sensibilité ait changé. Un simple changement de pensées peut amener une révolution dans une nature, et ces révolutions sont peut-être les plus profondes. Nous sommes un réservoir d'énergies et de possibilités, dont le plus grand nombre nous sont inconnues, faute d'avoir été par nous expérimentées. La condition pour qu'elles soient expérimentées, c'est que des faits nombreux et variés nous soient fournis et qu'une prévention, une généralisation préalables ne viennent pas tout d'abord s'interposer entre notre sensibilité et leur action. Malheureusement, le besoin d'assurer la stabilité de notre vie fait que nous nous attachons volontiers aux interprétations des faits qui ont cours dans le public et qui inspirent le plus grand nombre des actions. Comme nous sommes poussés à la généralisation par l'action, nous trouverons presque toujours nos généralisations assez bonnes, si l'action qu'elles justifient nous est facile et habituelle. Cette disposition nous rend souvent incapables d'examiner les faits communs avec indépendance, et de prêter de l'attention au plus grand nombre même des faits nouveaux. La curiosité des premières années de la vie ne tend qu'à nous faire trouver notre assiette. Dès que notre action est assurée, l'univers renouvellerait en vain sa face : l'homme s'attache à son habitude et ne se décide à l'adaptation que contraint. Ainsi se constituent des vivants fossiles : jusqu'au jour où les faits, qu'ils ont méprisés, les rejettent du monde et les font périr misérablement.

Mais la méprise du plus grand nombre ne doit point nous faire méconnaître les services et le rôle considérable de la pensée. L'exercice continu de la raison, chaque jour, nous élève un peu au-dessus de nous-mêmes, en nous faisant apercevoir dans le monde, dans l'histoire ou dans la société des éléments qui mo-

Digitized by Google

difient sans cesse nos dispositions et qui donnent à notre action plus de sens, en même temps que des buts plus nombreux. Que de connaissances semblent perdues, sans emploi ! Mais combien nous servent à notre insu ! Quels services négatifs la culture ne nous rend-elle pas, en tout état de cause, en nous gardant d'actions oiseuses, mesquines, impulsives, ou sans rapport avec les temps ! Et quels services positifs, quand les circonstances nous permettent de la mettre directement à profit ! Evidemment, la réflexion qui devra nous être le plus utile, c'est celle qui a pour objet les choses ou les personnes intéressées le plus généralement à nos actions. L'effort de réflexion, lorsqu'il a pour but l'action proprement dite, est circonscrit. Il s'agit de généralisations immédiatement applicables, délimitées par l'horizon propre de notre vie. Ce que nous appelons un homme de bien est toujours l'homme de bien d'une situation donnée. C'est celui qui agit le mieux, qui interprète le mieux les circonstances, qui suit le mieux sa raison, dans un cadre particulier d'existence. Un homme de bien supérieur serait l'homme capable d'agir avec la plus haute raison et suivant la plus haute interprétation des faits dans le cadre et sous la suggestion de n'importe quels faits. Cet homme de bien universel n'existe pas ; mais on peut le concevoir comme un idéal. Et il peut nous servir à mesurer le progrès que la conception du bien est susceptible de faire, sous la direction de l'expérience, à partir de ces humbles formes où nous l'avons d'abord considérée. Le bien reste toujours la préférence de la nature, mais cette préférence change avec l'horizon de l'esprit, et le bien le plus haut est la préférence de la nature la plus éclairée. Cette préférence est toujours un mystère, c'est à dire un fait premier, aussi inexplicable que l'existence même. Mais il paraît bien qu'elle n'est pas un caprice, dès qu'elle est la volonté de l'être qui se connaît le mieux dans la situation qu'il tient de ses rapports avec l'ensemble de l'univers.

III

COMBINAISONS PARTICULIÈRES DE CES ÉLÉMENTS

On jugera, sans doute, d'après ce qui précède, que les rapports de la raison et de la nature dans l'acte moral se manifestent comme assez simples. A la vérité, le tableau précédent de

Digitized by Google

la moralité ne vise qu'à nous en représenter les traits tout à fait généraux. Et il faut reconnaître que l'expérience nous met souvent en présence d'actes incontestablement moraux, où les rapports des deux éléments de la moralité sont moins apparents que dans les exemples précités. Pour compléter ce dessin de la moralité, et pour prévenir une objection inévitable, nous devons dire un mot de ces actions où l'autonomie de l'activité, manifeste, comme nous l'avons vu, dans tous les actes moraux, s'accuse cependant sous une forme plus caractéristique, et où le rôle toujours nécessaire de la raison apparaît sous un jour plus nuancé.

Nous avons dit que la raison, c'est à dire la connaissance réfléchie, ne peut agir sans la nature, qui donne toujours au mouvement sa chiquenaude ; mais on pourrait croire, d'après ce qui précède, que, dans certaines conditions de connaissance, le mouvement est indiqué à la nature avec une précision parfaite, et que l'action la plus morale est justement celle que la raison désigne à la nature avec cette certitude d'où toute hésitation est exclue. C'est là une vue trop simple. La nature n'est pas comme un instrument d'harmonie qui posséderait sa résonnance et son timbre, différents, sans doute, suivant le point excité, mais qu'une touche en un endroit ferait cependant toujours résonner d'une certaine manière. La vérité est que l'action n'a que rarement dans la connaissance ses conditions complètement efficaces. On peut même dire que, lorsque l'action est très importante, très originale et de grande conséquence, elle est toujours l'œuvre d'une initiative que l'expérience réfléchie ne peut justifier complètement, même pour l'agent et même au moment de l'acte. Et ce que nous appelons le devoir est souvent le produit de cette aspiration originale, qui tend à un acte sans y être poussée par des circonstances ni des raisons décisives.

Cette manière de voir est encore plus opposée à celle des théoriciens de l'action que celle qui laisse au moins à la raison l'initiative de l'acte moral : car la raison, dans cette nouvelle hypothèse, n'opère plus qu'à titre consultatif : au lieu que l'ambition des théoriciens, qui serait de donner à la nature une loi qui la dépasse, ne peut se résigner du moins à l'abandonner sans aucune loi. La plupart veulent qu'elle prenne pour loi une maxime absolument généralisable, absolument universelle ; et les Cartésiens disent avec plus de précision que l'acte est moral et obligatoire, lorsqu'il est entouré de tant de

Digitized by Google

raisons qu'il ne puisse pas ne pas être fait : l'acte est moral, lorsqu'il paraît aussi bon qu'une vérité mathématique paraît vraie, lorsque sa bonté s'impose à notre esprit avec *évidence*.

Nous avons montré que, toujours poussés à l'action par un instinct, par une inclination personnelle, par l'action circonstancielle du milieu, nous n'avons jamais aucune raison absolue de dire que notre acte doit être fait ; et, s'il y a, dans l'action, une généralisation, elle est toute personnelle, toute circonstancielle, toute ramassée sur les conditions même de l'acte. L'*évidence* intérieure se ramène à cette conviction naturelle : que quelque chose est le meilleur pour nous dans des conditions données. Et la généralisation, même quand son influence est la plus grande, ne dicte point le bien : elle se contente de le révéler à la nature, qui le portait en elle sans le connaître. Mais, ici, nous disons davantage.

La réflexion et l'expérience, qui peuvent éclairer et ordonner les tendances, peuvent aussi les laisser sans conseil, et cela ne veut pas dire qu'alors aucune action ne doive être faite. La raison, qui n'est qu'un instinct perfectionné, n'est, pas plus que l'instinct, omnisciente. Là où son instinct lui fait défaut, l'animal, mis dans la nécessité d'agir, pousse un mouvement d'un côté, d'un autre, s'abandonne à une sorte d'intuition. Mais l'animal a peu d'exigences qui ne dérivent de son instinct même et que celui-ci ne puisse conduire à satisfaction. L'homme a perdu presque tous ses instincts en acquérant la raison, et la raison, qui n'est que la connaissance, et qui acquiert chaque connaissance en un moment, l'engage dans mille voies, où ses inclinations se modifient, sans que ses moyens de les satisfaire augmentent aussi vite. Par exemple, il est devenu membre coopérant d'une association prodigieusement complexe, dont la direction est tout entière remise à la raison et à la volonté des associés. Quiconque assume, dans cette société, une fonction importante entre dans un réseau de relations, de convenances, d'intérêts, de passions, dont la connaissance impose d'abord à son esprit un travail de coordination extraordinaire. Mais personne ne voudrait soutenir que ce travail même puisse lui assurer, lui apporter une solution évidente de toutes les questions où son initiative est requise. Cependant, ce n'est là qu'un cas particulier d'une difficulté qui est plus ou moins commune à tous les hommes, et qui augmente seulement avec l'étendue de leurs relations, de leur intelligence et de leurs besoins. On ne voit donc pas comment l'homme pourra satisfaire aux exigences les plus impérieuses de son activité ou

Digitized by Google

de ses charges, s'il ne peut agir avec raison qu'en agissant d'après des raisons absolument déterminantes. Ou il n'y a pas de devoir en matière politique et sociale, et nos rapports un peu complexes avec les autres hommes échappent à toute règle, ou la nature peut se donner une règle qu'elle ne justifie pas dans la raison et dans l'expérience.

Il y a là une difficulté qui est insoluble dans les divers systèmes de morale, mais que Descartes a, du moins, parfaitement aperçue. Il en témoigne, lorsque, après avoir rapporté, d'une manière générale, le jugement à la volonté, il admet de rapporter, au moins quelquefois, la volonté elle-même à la « nature » : dans ce dernier cas, la décision sur les raisons appartiendrait donc, en définitive, à une faculté qui juge sans raisons. Mais sa pensée apparaît encore plus clairement dans ce qu'il dit, en divers endroits, sur la nécessité de se décider. Il convient souvent d'agir, suivant lui, même sans évidences ; sans quoi presque personne ne pourrait jamais agir. Or, comme il ne reconnaît, en dehors de l'efficace de la raison (laquelle juge par évidences), d'autre source d'action que la nature, qui cède à des entraînements d'un tout autre genre, c'est donc, en somme, à la nature qu'il abandonne presque toute la direction de la conduite. Pensait-il la remettre ainsi au caprice, à l'arbitraire ? Il nous dit lui-même que la « nature » est une faculté de « connaître avec certitude » des choses « fort douteuses et incertaines » (1). Si ces mots correspondaient à une théorie bien arrêtée dans son esprit, il faudrait croire qu'il eût même aperçu le système que nous défendons. Malheureusement, c'est une hypothèse que les contradictions de sa pensée, même sur ce point, rendent peu vraisemblable.

Cette pensée obscure n'a point fructifié, et l'on risque d'étonner en soutenant que la nature est souvent justifiée à agir sans raisons, et suit même ainsi quelquefois le parti le meilleur et le plus raisonnable. Par où l'on peut voir combien est demeurée universelle la naïve croyance à l'intervention du ciel dans nos affaires et à une sorte de prédestination de notre espèce : car, si notre raison n'est qu'une faculté naturelle, il est vraiment impossible qu'elle nous découvre la voie, dans chaque embarras de conduite, avec une sorte d'infaillibilité. Néanmoins, beaucoup de bons esprits, qui se croient dégagés de toute métaphysique, et même de tout dogme, continuent à penser qu'il y a une vérité sur

(1) *Méditations*, VI, 10.

Digitized by Google

toutes choses, et qu'en chaque circonstance, l'action doit pouvoir être justifiée, jusque dans le dernier détail, par des raisons. En réalité, si la raison n'est qu'un instinct mieux instruit, sa portée doit être limitée, comme celle de tous les instincts, bien que certainement moins étroitement limitée. Les chemins de l'évolution ne sont point tracés au préalable. Le bien n'est pas prédéterminé, puisqu'il est le but d'une activité changeante ; et cette activité peut avoir une complexité qui laisse toute expérience en défaut, comme les problèmes que le calcul ne peut résoudre. Il est, en fait, invraisemblable que tant de problèmes en matière d'action restent insolubles, ou soient résolus dans les sens les plus divers, si quelque solution est imposée par les données de la raison et de l'expérience. Ceux qui diffèrent sur les conclusions pratiques s'entendent, en effet, souvent sur les principes. La vérité est qu'il reste souvent un hiatus, même dans une conscience individuelle, entre l'expérience la plus étendue et l'idée d'une action quelconque. La raison et l'expérience ne donneront point à plusieurs hommes une certitude qu'elles ne peuvent produire dans une seule conscience. Et des querelles se prolongeront en pure perte entre des adversaires scrupuleux qui cherchent à tâtons et comme dans l'air un idéal qui n'existe pas et ne peut être créé que par l'action même. Nous ne sommes point débarrassés de toute illusion métaphysique, tant que nous croyons ainsi que chaque cas a sa règle. Et cette illusion risque de nous ramener toujours occasionnellement à l'intolérance et au fanatisme, quelque effort que nous puissions faire pour nous en garder.

Il faut nous résigner franchement à admettre que, si nous sommes seulement des animaux un peu plus développés, nous ne pouvons pas avoir dans l'action la certitude en partage. Un univers spécial n'a pas été fait pour nous, dont l'ordre et la régularité nous dispensent de hasarder et de créer à nos frais. Le monde est égal à tous les êtres : matière d'action, et non point lumière, et le bien n'est jamais que notre pauvre bien d'hommes, constitué vaille que vaille, avec tous nos besoins et toutes nos misères, que le plus beau raisonnement laisse transparaître à travers les trous de son manteau. C'est ce qui fait le comique des esprits sûrs, à qui tout est sujet à ratiociner : ils ont l'air d'ignorer qu'ils sont des animaux tout de même, ce que de plus simples gens, en eux, sont capables d'apercevoir. Or, un animal n'a pas de fin rationnelle, et il cherche sa voie, quand l'instinct lui manque, avec des tâtonnements.

Les hommes de pensée n'ont été que rarement des hommes

Digitized by Google

d'action. Qui veut trouver dans la raison la justification de toute action va nécessairement jusqu'à la métaphysique, et finit par condamner toute action ; car on n'a jamais assez de raisons pour agir, s'il s'agit d'un acte important. L'activité veut que l'on préjuge, et quiconque ne peut préjuger est incapable de rien de grand. Ce que l'on appelle esprit d'initiative, invention, personnalité agissante, ne pourra jamais être ramené à l'intelligence. Et ce sont des mérites, au point de vue de l'action, sans lesquels l'intelligence même est de peu de prix, et doit presque toujours, si elle n'est tout à fait remarquable, rester complètement stérile. Aussi, encore plus que notre raison, devons-nous cultiver notre nature. Cette faculté qui fait que nous désirons, que nous voulons, que nous nous opposons quelquefois aux autres et à notre milieu, nous devons en ménager le ressort, pour être bien sûrs de ne jamais nous manquer, et pour nous conserver, dans tous les desseins de notre esprit, le rebondissement nécessaire contre les obstacles où il nous laisse sans conseil. On a l'habitude d'attribuer à la pensée plus d'importance qu'elle ne mérite, de croire qu'un esprit bien tourné est le don — ou l'acquis — qui prime tous les autres, et qu'un bon raisonnement est toujours le premier germe d'une bonne action. L'esprit n'est pas tout, et ne supplée pas à tout ; il ne peut rien pour l'action sans le secours de la nature. Bien penser est un instrument pour bien vivre, si la nature est active, en même temps que bonne. Rien ne supplée à cette générosité intérieure qui fait de la raison une source d'action, quand la raison peut servir, mais qui agira, au besoin, sans la raison, parce qu'il est dans sa nature d'agir et de créer.

Ce qui fait que l'action n'est pas cependant abandonnée, même dans ce cas, au caprice et à l'arbitraire, c'est qu'elle peut alors être dirigée par ces parts élevées de la nature que l'habitude de la réflexion a dégagées du rang et portées à la barre, et qui, en poursuivant spontanément leurs fins, témoigneront encore de l'élection intelligente qui explique leur initiative. C'est ce qui nous sauve ici de l'immoralisme. Si l'on a toujours aperçu que l'excès de raison peut être un obstacle à l'activité, il faut reconnaître que les hommes de volonté en ont trop facilement conclu que l'activité n'a d'autre raison que son caprice. La tyrannie a toujours détesté l'idéologie, dont elle ferait volontiers le nom injurieux de toute pensée. Et l'humanité n'a rien connu de plus funeste que cette volonté nue, qui ne condamne la raison que pour laisser à l'instinct

Digitized by Google

le gouvernement de la conduite, sauf à la consulter, du reste, pour trouver les moyens d'atteindre des fins grossières étrangères à son choix. La philosophie que représentent pour nous les disciples de Taine, lorsqu'elle a compris que la raison pure ne donnait aucune règle à l'action, comme elle n'apercevait pas d'autre guide, a été naturellement portée à justifier le préjugé de ces bêtes de proie humaines qui voient dans le seul exercice désordonné de la volonté l'emploi supérieur de la vie et la justification de tous les crimes. Encore cette théorie trouvait-elle quelque atténuation dans leur traditionalisme, qui ne leur permet, sans doute, d'accepter que des tyrans « nationaux ». Elle nous a été présentée sous une forme bien plus catégorique par Nietzsche, qui part du même principe négatif. La volonté, libérée de la raison, n'a plus d'autre règle qu'elle-même : l'idéal humain, — et même plus qu'humain (*Uebermensch*), — devient la « volonté de puissance », sans aucune réserve de moralité.

On arrive fatalement à ces conséquences, lorsqu'on aperçoit l'impuissance de la raison, sans apercevoir sa puissance ; et il ne reste plus alors de frein ni de règle pour la nature. Nous ne sommes pas réduits à ce scepticisme, et, si nous laissons parfois la nature à elle-même, c'est seulement après que la raison y a ordonné les tendances et imprimé à l'action une orientation déterminée. Si, en effet, le germe de toute moralité est dans la nature, il ne peut se développer que par la raison. C'est la réflexion, l'expérience, l'effort incessant sur soi-même pour ne rien penser que de conforme aux faits, qui éveille la moralité dans la nature, quand celle-ci en est susceptible. Le détachement particulier qui caractérise l'opération même de penser, et qui consiste en une libération à l'égard de l'habitude, incline la nature au détachement proprement moral, à l'amitié, aux vertus sociales, pourvu que ces penchants soient dans ses dispositions. Tout ce qui fait une âme simple, noble, un cœur *humain*, dans le beau sens du vers de Térence : *Homo sum.*., c'est la culture de la raison. Sans elle, il n'y a que mesquinerie, scrupule, humilité, crainte, envie ; ou orgueil, furie et passion bestiale. Mais, quand la raison a ainsi créé des habitudes morales dans une nature susceptible de les contracter, la nature, même laissée de nouveau à elle-même, n'est plus sans règle, et c'est alors, au contraire, que nous lui voyons produire peut-être les plus beaux fruits de la morale humaine.

De cette nature, ainsi ordonnée, il faut accepter

Digitized by Google

sans inquiétude qu'elle nous propose, en beaucoup de cas, des actions qu'aucune raison ne pouvait assez complètement justifier, mais où tout le monde reconnaîtra cependant les plus parfaits modèles de droiture morale et d'adaptation aux circonstances. Il suffit que la nature soit cultivée et sincère ; la raison latente qui s'exprime dans ses actions se révèlera tôt ou tard, et elle suscitera des justifications qui viendront de leurs effets, et qui ne sont point dans leurs causes.

Tel est ce caractère remarquable d'une des formes les plus élevées de l'activité morale. Elle crée un bien qui ne s'imposait point, et que les faits ne pouvaient par eux seuls désigner au choix de la nature.

On ne doit, du reste, apercevoir ici qu'une application particulière de cette idée que l'action se justifie dans sa fin même, et non point dans ses raisons. En principe, toute volonté se crée son bien. Sollicitée impérieusement en un sens par la raison, la volonté croit se justifier dans des raisons, qui n'ont cependant de signification et d'action que par ses tendances. Mais son absolue indépendance éclate dans ces inventions qui sont ses chefs-d'œuvre, et où elle agit en vertu d'une inspiration qui ressemble à celle du génie. Les grands citoyens, les véritables hommes de bien, tirent de leur âme même, dans une circonstance difficile, la lueur de vérité qui doit éclairer toute l'histoire. Ils ont le courage de vouloir et de hasarder. Des possibilités infinies du présent, ils font sortir, pour l'imposer à la réalité, l'œuvre, l'entreprise, le beau hasard, où se ramassent toutes leurs aspirations, ordonnées par la réflexion et par l'expérience. Ainsi, le monde, pendant des années, présentera on ne sait quelle bonté, on ne sait quelle justice, on ne sait quel ordre qu'il n'attendait pas, et qui pouvait ne pas être. Ce sera l'effet de l'inclination prépondérante d'un honnête homme, que la volonté hardie légitime. Le bien, que tout le monde voudra justifier en raison, n'était qu'un sentiment incomplètement justifié chez cet homme seul. Sa volonté a donné à ce bien une raison d'être décisive ; et il l'a fait exister à la manière du Dieu des philosophes, qui tire un monde de lui-même.

On ne peut presque jamais *savoir* ce que l'on doit *vouloir*. Et la première condition pour agir, c'est de vouloir quelque chose. « La vie n'a pas de sens, dit M. Barrès ; je crois même qu'elle devient de plus en plus absurde ». Cela veut dire, j'imagine, que M. Barrès prend de plus en plus conscience du néant

Digitized by Google

des morales qui font du devoir un savoir. C'est la fin de leur règne et de leur « devoir » qui nous fait paraître le ciel vide et l'action désorientée.

Néanmoins, le public, sur qui leur influence s'exerce encore, et qui ne se résignera, du reste, jamais qu'avec peine au scepticisme, continue à demander à la morale une *justification* des préceptes de la conduite, c'est à dire qu'il continue à demander au devoir d'être un savoir. D'où lui vient donc l'idée que le devoir se justifie dans le savoir, plutôt que le savoir dans le devoir ? On retrouvera dans cette idée le principe de toutes les confusions de la pensée. Platon demandait à la philosophie une justification des phénomènes naturels, c'est à dire des actions naturelles, qu'il trouvait dans une Force occulte. Nos Forces occultes sont devenues les lois de la nature, de la société, toute expérience un peu générale ; et c'est dans ces abstractions que nous cherchons une autre réalité, où la vraie réalité trouverait son fondement, sa raison d'être. Et voilà la méthode par où nous cherchons à justifier enfin notre action même.

Ceux qui admettront notre critique devront reconnaître combien cette manière de voir est incorrecte et grossière. Rien n'existe en dehors des phénomènes sensibles, et nulle loi n'a jamais donné de justification à quoi que ce fût. La science n'est devenue vraiment science que lorsqu'elle a renoncé à expliquer, et qu'au lieu de chercher la raison d'être des phénomènes, elle n'a plus voulu que les disposer sous le jour où elle pouvait en tirer le meilleur parti. Ce qu'on appelle la justification scientifique d'un phénomène, sa loi, n'est donc que son côté le plus hautement pratique : le phénomène est justifié, quand il sert ; il est justifié au plus haut point, quand il rentre dans une forme qui permette de l'employer au plus grand nombre d'usages. Mais ce qui peut servir à tout ne suffit presque à rien. Nos lois répondent à des commodités générales. Des besoins particuliers, circonstanciels, n'ont point de loi à leur mesure. Ces commodités-là ne pourront organiser l'expérience sous l'angle qui les sert. Il n'y a pas de loi empirique qui leur corresponde. Qu'est-ce que cela fait, puisque c'est la commodité qui justifie l'expérience, mais non pas l'expérience la commodité, et qu'ainsi rien n'est justifié, si notre action ne se justifie point par elle seule !

La *raison d'agir* ! Mais c'est l'action qui crée la raison ; et c'est le *but de raisonner* qu'il faut demander, comme la justification d'une raison qu'on croit de nature à justifier tout. La

Digitized by Google

vérité n'est que notre commodité la plus générale, et le bien, notre commodité la plus particulière dans les conditions de notre expérience.

IV

COMMENT ILS SE DÉVELOPPENT DANS LES NATURES HUMAINES

Nous venons de montrer comment la *nature* et la *raison* collaborent au perfectionnement moral de l'individu ; et c'est ce progrès simultané des deux facultés qui doit nous marquer les différents degrés du bien. Mais, en montrant ce qui était possible, nous n'aurions pas voulu donner à penser que nous montrions ce qui était nécessaire. Il fallait indiquer en général les conditions de la moralité : mais ces conditions sont données très inégalement chez les différents hommes.

Nous avons déjà relevé dans le précédent livre l'inaptitude de certains esprits à se délivrer dans leurs jugements des préjugés populaires même les plus grossiers ; et l'on aura sur cet empêchement à la moralité toute notre pensée, si l'on veut se référer encore à ce qui a été dit dans le livre III, chapitre V, partie II, du précédent ouvrage, sur les dangers et la diffusion de l'esprit traditionaliste. Nous nous contenterons donc de parler maintenant de cet empêchement à la moralité qui tient à la nature, et qui n'est pas moins digne de considération.

L'expérience populaire a toujours enregistré avec surprise ou colère le singulier phénomène de ces êtres humains qui n'arrivent point même à s'assimiler la moralité moyenne de l'époque de civilisation où ils vivent. Toute l'instruction du monde, les exemples, les conseils sont insuffisants à les initier à ce que l'on regarde pourtant universellement autour d'eux comme les premiers éléments du bien : ils demeurent sur ce point dans la disposition des animaux, en qui l'éducation ne peut que modifier légèrement la nature, et qui suivent celle-ci avec une égale inconscience dans toutes les directions qu'elle leur impose. Que leur nature incline au crime, et ils s'y porteront avec un détachement qui aura quelque chose d'extraordinaire et d'hallucinant comme le génie ou comme la folie. Leurs facultés intellectuelles ne sont pas toujours inférieures à la moyenne : seulement, leurs généralisations ne touchent en eux rien de moral. Cette union

Digitized by Google

d'une intelligence normale avec une nature moralement inerte excitera plus spécialement notre colère, et ces anormaux n'ont aucune indulgence à attendre d'un public qui pense que la moralité est seulement une affaire de raison et de volonté.

Mais, sans parler de ce niveau très bas de la vie morale qui nous frappe presque comme une anomalie dans l'espèce, le sentiment moral se présente en général comme très inégalement intense et actif suivant les hommes. Il y a des personnes absolument dénuées, non seulement de toute délicatesse morale, mais même de toute faculté de sentir la délicatesse morale, comme il en est qui ne peuvent ni sentir l'art, ni même admettre qu'on le sente. Elles accepteront tous les paradoxes moraux, parce qu'elles ne les rapportent à aucune réalité intérieure qui puisse leur servir à les juger : et l'on sent bien qu'il vaut mieux ne jamais introduire leur incompétence dans la discussion des questions de morale.

Ces exemples nous confirment combien toute moralité doit à la nature. Le développement de l'intelligence offre à la nature le stimulant qui lui est indispensable pour mettre au jour ses virtualités morales. Mais il ne peut, par lui seul, produire une tendance. Que l'on examine donc à nouveau ce que nous avons dit du progrès moral au point de vue de sa pure possibilité : c'est le moment de mettre en regard les dispositions de la nature par où cette possibilité se réalise. Le bien, pour chaque individu, c'est l'acte qui correspond, dans chaque circonstance, à l'inclination dominante de sa sensibilité réfléchie. Connaissez l'idéal moral d'un homme, et vous connaissez, non pas sa nature purement sensible, ni, en ce sens, peut-être, sa plus profonde nature, mais sa nature cultivée, sa nature consciente, acceptée, volontaire. Cet idéal, c'est peut-être, du reste, la prudence pure et simple, le souci de la santé, l'économie, la discrétion, le ménagement. Cette conception de la vie, quelquefois atavique, parlera par la voix d'une conscience cauteleuse, âpre au gain, ménagère de l'effort, inquiète et ridée comme une vieille. Chez d'autres, l'idéal est généreux, même imprudent, ami du risque, désintéressé. Les maximes du devoir sont ici retournées par l'effet d'un tempérament contraire. Malgré le préjugé qui nous fait attribuer à tous les mêmes devoirs, personne ne juge en pratique que les hommes obéissent aux mêmes règles. Les Jésuites l'avaient bien vu, et ils ont cherché à s'accommoder de ce qu'ils ne pouvaient empêcher. L'expérience nous place en face des êtres moralement les plus divers ; elle nous force à décomposer

Digitized by Google

en petits éléments notre notion de « nature humaine ». Un poète interroge :

Serait-ce un autre cœur que la nature donne
A ceux qu'elle préfère et destine à vieillir,
Un cœur sec et glacé, que toute ivresse étonne,
Qui ne sait point aimer et ne veut point souffrir ?

Les grandes générosités ne sont point, en effet, dans la nature moyenne. Ce que nous appelons généralement le bien, ce sont les actions que la plus vaste expérience et la plus haute culture peuvent inspirer à une sensibilité un peu généreuse. Mais cette expérience et cette culture ne feront rien produire à une terre sans fond. L'idée d'un monde à découvrir peut lancer un Colomb sur les mers : elle reste inefficace sur le plus grand nombre.

Ces considérations, que l'on prolongera facilement, ne doivent pas seulement nous conduire à apercevoir que la moralité peut se développer inégalement chez les divers hommes par le fait de la nature, mais aussi qu'elle peut se développer également en eux par les voies les plus diverses. A chaque nature, sa moralité propre, son idéal particulier. C'est encore un des points que la morale classique nous a le plus obscurcis, avec cette conception d'une règle générale, d'une nature commune, par où l'on condamnait en réalité toute nature et toute action. Cependant, bien des philosophes ont cherché, contre leurs principes, à accorder la règle générale avec la diversité des natures humaines. Et c'est, sans doute, dans cette pensée que plusieurs d'entr'eux ont pris la défense de ce qu'ils appellent les « passions ». Mais ils ne pouvaient pousser bien loin cette tentative, sans aboutir à la contradiction positive. Les Stoïciens imaginent de raffiner les passions en les ramenant sous le règlement de la raison pure : mais elles ne restent plus alors passions que de nom : quelque chose comme la tempérance, le courage et la justice, dans la philosophie platonicienne, sous le règlement de la sagesse, c'est à dire, au fond, le détachement pur. Même entreprise chez les Cartésiens. Descartes et Spinoza croient à la possibilité de *passions de raison*. Nous avons cherché, dans le précédent ouvrage, à mettre en relief l'illusion dont ils sont ici victimes. Il est vrai que Descartes ne sauve pas seulement les passions de cette manière. Sans souci de se contredire, il les admet, sous leur forme naturelle, au gouvernement de la vie, et il reconnaît

Digitized by Google

même que, sans passions, la vie ne serait plus vivable. C'est encore la pensée de tous les philosophes utilitaires, mais, chez les uns et les autres, une bonne intention seulement, puisqu'ils n'ont jamais trouvé le moyen d'assurer la règle sur la nature.

La nature connaît, semble-t-il, trois directions principales : l'amour, l'ambition et la curiosité, qui correspondent au développement prépondérant de la sensibilité, de la volonté ou de l'intelligence. Il y a des hommes absolument incapables de concevoir à la vie une autre fin que l'amour, comme d'autres n'apprécient que la domination, et d'autres seulement le jeu de la comparaison entre les idées. Entre ces exclusifs, il n'y a point de passage, aucune possibilité de communication et d'échange. Mais que l'on puisse, entre ces fins, établir dogmatiquement une hiérarchie, c'est bien contestable. De quel principe partir ? La raison ne peut qu'éclairer la nature, et c'est la nature seule qui peut se définir ses fins. Or elle est multiple et se refuse à l'unité. On pourrait croire qu'il faut concilier ces facultés et les limiter chacune par les autres : que l'idéal est dans l'équilibre de la sensibilité, de la volonté et de l'intelligence. C'est une conception toute théorique. Dans chaque nature, un penchant donne le branle à tout, et même aux penchants différents ; sans lui, tout languit ; la médiocrité naît de la mesure. La prépondérance d'un penchant n'est pas un excès dans la nature. L'excès naît d'une complaisance outrée pour le penchant prépondérant. Le sacrifice de toutes les parts de la vie à une seule est visiblement un mal : l'idéal est, sans doute, d'organiser notre vie sous le point de vue où nous portent nos préférences. Ainsi tout sera animé, et rien ne sera perdu. Les trois points de vue admettent le même degré de charité, le même degré de générosité, le même degré de vertu. Il n'y a rien à subordonner d'une manière générale et définitive.

Chaque homme se dirigera donc par des maximes particulières, s'il est sensé, s'il veut vivre sa vie, comme il est naturel et raisonnable. L'expérience va déterminer ainsi chez des natures également généreuses les formes les plus différentes de moralité.

Or, il y a des natures moralement si bien douées qu'elles suppléeront souvent par l'intuition au défaut même de l'expérience réfléchie et de la culture proprement intellectuelle. Beaucoup de raisons leur sont inutiles pour comprendre des règles où elles ajoutent spontanément un sens. Ce n'est pas ici un défaut d'intelligence ; mais il existe, comme nous l'avons dit, des in-

Digitized by Google

telligences intuitives, à qui seule l'éducation convenable a manqué, et qui, par leur promptitude à saisir la signification de certaines choses, témoignent de ce qu'elles auraient donné sans la disgrâce qui a contrarié leur développement. C'est là un fait bien essentiel, puisque, seul, il nous permet de croire que le plus haut idéal puisse acquérir une certaine généralité. L'état d'âme des natures supérieures, une certaine tranquillité d'esprit, le détachement à l'égard des matérialités, pourraient, peut-être, à la manière des impressions de beauté, être communiquées largement à la foule, où sommeillent tant d'énergies morales, si la société en venait à les apprécier assez pour en faire le but de son éducation. L'intelligence discursive et réfléchie n'est qu'une part de l'intelligence. De grands mystiques ont existé qui n'ont jamais connu les principes philosophiques du mysticisme. Des hommes sont morts en foule pour des idées qu'ils n'auraient pu déduire avec logique. L'essentiel est que l'intuition justifie les bonnes règles, lorsque l'intelligence n'est point à même de leur donner sa garantie propre. Il ne faut pas demander que tout le monde raisonne avec originalité et d'après les choses. L'important n'est pas de penser sans direction : c'est de penser juste. La morale publique est comme la politique. Elle se fait et ne peut se faire que par quelques hommes de premier rang, dont la foule sent la supériorité sans la comprendre, dont elle juge la direction à ses effets utiles et qu'elle suit parce qu'elle les aime. C'est ainsi qu'une morale aristocratique peut devenir populaire. Les meilleurs ne découvrent rien dans cet ordre d'idées qu'une partie du peuple ne sache déjà. Il suffit que ces derniers soient conduits à se connaître et à prendre les habitudes qui expriment leurs meilleures dispositions.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Les caractères constitutifs de la moralité

SECTION I

L'inconditionnalité

La définition que nous venons de donner du bien doit nous apporter une réponse à deux autres difficultés insolubles dans les systèmes, et, du reste, connexes : la question des rapports de l'activité avec son bien, ou du désintéressement, et la question de l'obligation. Résoudre ces questions, c'est déterminer en même temps, comme on le voit avec évidence, deux caractères de l'activité morale, dont il appartiendra à cette discussion même de nous révéler l'extrême importance.

Pour faire comprendre le caractère intenable de la théorie qui ramène toute l'activité à la recherche du plaisir, nous demandons qu'on nous permette de rappeler les critiques adressées dans le précédent ouvrage aux formes successives de l'hédonisme empiriste. L'histoire de cette doctrine nous a paru singulièrement uniforme. Ou bien elle enlevait à la nature toute fin, l'abandonnait au hasard, à l'impulsion du moment (c'est ce que l'on peut dire du cyrénaïsme) ; ou elle lui donnait pratiquement une fin différente du plaisir, une fin toute rationnelle : et cela arrivait dans toutes les autres formes d'hédonisme. Dira-t-on qu'aux yeux d'Aristippe, le plaisir est bien, au moins théoriquement, la fin réelle de toutes les actions particulières ? Mais le sens, l'originalité vraie de la doctrine d'Aristippe, c'est de nier que l'activité poursuive une fin quelconque, même cette fin que serait le plaisir. Le plaisir accompagne sans doute l'activité qui se laisse aller. Mais la maxime, c'est de se laisser aller : l'hédonisme n'est ici qu'un masque du scepticisme.

Digitized by Google

Il est, du reste, surprenant que ce qui serait la fin réelle des actions ne puisse jamais en devenir la fin consciente et volontaire, ce que nous apprennent malgré eux les autres hédonismes. Car, sans doute, un postulat rationaliste secret est bien peut-être la cause principale pour quoi des empiristes comme Epicure et Stuart Mill attribuent à la nature une fin purement rationnelle ; et, sans un tel postulat, ils ne seraient, probablement, jamais arrivés à une conclusion aussi catégoriquement contraire à leurs principes empiristes. Mais on ne comprend guère non plus comment ce postulat les aurait entraînés si complètement, si l'on pouvait découvrir dans le plaisir une fin réelle et bien reconnaissable de la nature. En réalité, lorsqu'ils examinent l'activité, ils n'aperçoivent jamais qu'elle poursuive le plaisir. Presque tous en font l'aveu naïvement sincère : Epicure, qui reprend précisément la théorie psychologique de Platon sur la question, à savoir que l'activité n'a *jamais* le plaisir positif pour fin ; Stuart Mill, qui constate qu'elle préfère souvent la souffrance au plaisir, et même qu'elle manque *toujours* le plaisir quand elle le poursuit ; Spencer, qui lui donne, pour loi (et une loi *naturelle*, remarquons-le bien), non pas le bien de l'individu, mais celui de l'espèce.

Il est bien invraisemblable, disons-nous, que, si l'action a le plaisir pour fin réelle, cette fin constante de l'action ne puisse jamais être constatée par des observateurs de cette valeur, et aussi intéressés à la découvrir. La vérité est que le plaisir n'est pas une fin, et que la thèse qui en fait une fin, si favorable en apparence à la nature, n'est qu'un des sophismes les plus captieux de l'idéalisme, auquel elle ramène ses partisans, non par hasard, mais par une véritable nécessité logique.

Lorsqu'on dit que le plaisir est la fin de l'action, on ne parle, évidemment, que de l'action des êtres capables d'éprouver du plaisir. Or, même dans ces êtres, il y a des actions nombreuses qui se produisent sans conscience, et, par suite, sans plaisir. Il faut donc encore restreindre la théorie, et prétendre que le plaisir est seulement la fin des actions qui sont conscientes de leur fin. Mais, même réduite de cette manière, la théorie n'a pas l'expérience pour elle. Elle n'a pour elle que l'illusion idéaliste que nous avons combattue dans tout cet ouvrage.

Les hédonistes en ont une vague conscience. Lorsqu'ils disent que le plaisir pousse à l'action, ils ne prétendent pas exprimer qu'il fait agir, une fois donné, — car, manifestement, c'est tout le contraire qui arrive, et tout plaisir, correspondant

Digitized by Google

à une dépense de forces, en laisse une moindre quantité disponible ; — ils aperçoivent cela, et se bornent à dire que le plaisir fait agir avant d'être donné et par sa seule représentation. Mais, si l'on ne parle que d'une représentation pure, elle est nécessairement inactive. L'idée du plaisir n'a aucun rapport avec le désir du plaisir, et nous pouvons nous représenter très positivement des plaisirs que nous ne désirons pas. La théorie ne s'applique donc qu'à une idée du plaisir qui soit déjà une aspiration vers le plaisir, c'est à dire le commencement même du mouvement qui doit produire le plaisir. La représentation du plaisir n'est suivie de l'action qu'on lui rapporte que lorsque cette représentation est déjà enveloppée dans le commencement de cette action. C'est dire que le plaisir ne produit pas l'action. On répondra, peut-être, que la représentation même du plaisir stimule l'action ébauchée. Mais il est probablement sans exemple que l'image ait une action que la perception correspondante ne pourrait *jamais* avoir. Et, en réalité, ce n'est pas l'image du plaisir, ou sa représentation anticipée, qui existe dans l'esprit avant l'acte ; c'est l'image des mouvements qui peuvent le provoquer ou l'entretenir. Et l'excitation si grande que paraît, dans certains cas, exercer sur nous l'idée du plaisir n'est rien autre chose que la conscience même de l'entraînement qui pousse l'image motrice à se réaliser en action.

« Image motrice », « ébauche de mouvement », « entraînement de la nature », il ne s'agit en tout cela que d'activité. Et nous croyons que, pour saisir l'artifice de la théorie hédoniste, il suffit de comprendre qu'elle prête à l'idée du plaisir une causalité qu'elle n'attribue pas au plaisir même : car c'est l'artifice rationaliste et déterministe par excellence, qui consiste toujours à donner pour cause à la réalité mobile une idée immobile. Lorsqu'un acte découle de cette généralisation, qu'il nous a toujours donné du plaisir, la généralisation, comme nous l'avons montré, n'ajoute pas le moindre élément de force aux tendances qui nous poussent à l'action. Comment le ferait-elle, puisqu'elle n'est que le concert de ces tendances ? Mais nous avons l'habitude de séparer arbitrairement la raison de la nature et de prêter à la première une causalité indépendante. Nous étendrons ensuite cela même aux images, et nous nous forgerons ainsi une chimère de monde intérieur où l'action sera déterminée tout entière par des représentations inactives. Mais ainsi nous aurons la satisfaction qu'elle soit au moins déterminée. Chaque action sera donc déterminée par l'idée de *son* plaisir : formule équivoque et

Digitized by Google

commode, qui, dans son sens populaire, exprime la liberté de notre action, mais à laquelle les systèmes ont toujours donné un sens radicalement déterministe.

Ainsi s'explique que tous les philosophes qui ont attribué à l'activité pour fin nécessaire son bien ou son plaisir aient toujours fini par confondre le bien de l'activité avec sa détermination ou loi, comme il a été montré au début de ce livre. Et ainsi s'éclaire cette merveilleuse parenté entre le système moral de Kant et les systèmes utilitaires conséquents qui nous a permis de présenter, au même endroit, la théorie de Kant sur l'inconditionnalité de la *loi* morale comme la forme pleinement sincère de toutes les doctrines du souverain bien. Car, si la loi, disions-nous (1), est la raison de ce qu'elle règle, elle ne peut avoir dans ce qu'elle règle sa propre raison : et, s'il est vrai que le bien, dont les systèmes font la fin de l'activité, en est aussi la loi, il est donc vrai que toutes les théories du bien reconnaissent secrètement l'inconditionnalité de l'action au sens kantien du terme. Mais elles ne peuvent la reconnaître en ce sens sans nier l'action. Ainsi, les utilitaires, lorsqu'ils subordonnent l'activité à son bien, retournent simplement à l'idéalisme, et, en croyant libérer la nature, ils la condamnent.

Que ne connaissent-ils mieux l'histoire de l'empirisme même ! Leurs prédécesseurs stoïciens avaient découvert l'idée de l'inconditionnalité vraie de l'action, qu'un autre empiriste a, de nos jours, reprise, en lui donnant de forts et magnifiques développements (2). L'action est inconditionnelle, parce qu'elle se

---

(1) P. 235.

(2) GUYAU : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, liv. I, ch. III. Ce fin psychologue, cet écrivain délicat, ce dialecticien vigoureux et abondant était fait pour conduire l'empirisme hors de l'idéologie classique, si seulement il l'avait mieux connue. Il voit bien que l'inconditionnalité de l'action, loin d'exprimer la dépendance de l'activité à l'égard d'une loi qui la contraigne, exprime l'entraînement de l'activité vers l'idéal indéterminé que lui crée son mouvement même. Malheureusement, il ne se demande pas pourquoi les philosophes, (dont Kant a explicité la pensée,) ont universellement donné de l'inconditionnalité de l'activité une définition si différente de la sienne. La raison en est qu'ils avaient commencé par présenter du devoir une définition purement a priori, en le ramenant à la loi purement intelligible ; et ensuite ils ne cherchent dans l'expérience qu'une confirmation de cette hypothèse.

Cependant, si la loi de l'action n'est pas ce qu'ils disent, il faut tout de même que l'action ait une loi ; si la raison ne gouverne pas

Digitized by Google

crée son bien, loin d'en dépendre. Cette idée seule permet de donner un sens naturel à cette formule : « l'intérêt de l'individu ». L'intérêt de l'individu, sans doute, n'est rien autre chose que son bien, mais son bien n'est rien autre chose que l'exercice de ses activités, puisque l'individu n'est lui-même que l'ensemble de ces activités.

Dans cette théorie, le sacrifice même de l'individu, qui prendra une réelle importance en morale, devient facilement explicable même en dehors de toute vie morale. On ne peut définir le bien de l'activité que par la préférence de l'activité même ; et on ne voit pas pourquoi cette préférence ne serait pas absolue, même pour les fins qui entraînent le sacrifice de la vie. Du reste, qu'on sacrifie sa vie pour la satisfaction d'un désir passionnel, c'est un fait qui ne surprend personne, un simple cas particulier de cette forme

---

l'activité de la manière qu'ils prétendent, il faut qu'elle la règle d'une autre manière.

Guyau n'aperçoit pas cette difficulté ; il ne songe pas que, même si l'action est *naturellement* inconditionnelle, dans le sens qu'il prête à ce terme, il reste toujours à savoir si elle peut devenir raisonnable, c'est-à-dire recevoir une loi, sans retomber à l'inconditionnalité que lui prêtent les rationalistes. Le devoir se distingue certainement des autres mobiles sensibles en ce qu'il est une *loi* ; et il faut montrer qu'on peut lui conserver ce caractère de loi sans tomber dans l'idéologie qui a perdu tous les philosophes, et même les empiristes.

Guyau ne soupçonne même pas le problème, et ainsi, tandis que, en un sens, et comme psychologue, il va bien au-delà de tous les empiristes, en un autre sens, et comme théoricien de l'action, il reste bien en-deça de la plupart d'entr'eux.

Les empiristes sont pleins de contradictions, mais ces contradictions résultent de leur effort pour concilier raison et sensibilité, dont la tradition leur fournit des définitions contradictoires. Guyau est clair et simple, mais il laisse de côté la difficulté. Il croit que le devoir est un pur instinct, et il se demande comment on le défendra contre la réflexion (*a*) : tandis que c'est la réflexion qui crée le devoir, et que c'est le devoir qu'il faut défendre contre l'instinct. Il répète, après Mill, que la fin bonne, c'est ce qu'on désire (*b*). Mais il n'a pas, comme Mill, l'avantage d'apercevoir, même au prix d'une inconséquence, que le bien est une action rare, et dont la définition ne peut être établie, par suite, par une expérience universelle. Il n'y a pas d'auteur sur lequel on puisse vérifier mieux que sur ce brillant philosophe combien la critique de l'idéologie est la condition fondamentale de tout progrès en morale.

(*a*) *Esquisse*, chap. IV.

(*b*) *Ibid.*, chap. I.

Digitized by Google

si générale d'action où le plaisir et l'entraînement du moment sont plus forts que toute prudence. Tout le monde trouverait également assez naturel qu'un homme, ayant le choix de vivre dix ans d'une vie parfaitement heureuse, ou cinquante ans d'une existence misérable, ou seulement médiocre, adoptât le premier parti, et sacrifiât ainsi quarante ans de vie à dix ans de bonheur. Des exemples ou réflexions de ce genre nous apprennent chaque jour que vivre purement et simplement n'est pas le seul but que l'homme poursuive. Il y a aussi la manière (1). Et ils peuvent nous conduire à mieux comprendre que toutes nos préférences sont inconditionnelles, et que cela n'est pas propre à la seule préférence morale. Celui qui, par devoir, sacrifie délibérément sa vie ne le fait pas, en effet, néanmoins, sans les plus fortes raisons. Il s'agit toujours d'une inclination profonde, constitutive. Et, s'il est vrai que le bien ne puisse se juger qu'à la préférence, cette inclination doit assurer à l'individu un bien plus grand que tous les plaisirs, puisqu'elle l'emporte sur eux. Elle n'a donc, en soi, rien de plus singulier que les sacrifices inspirés par la passion ou le plaisir. Mais nous nous imaginons que l'instinct de conservation ne peut avoir pour objet que la prolongation de la vie. Ce serait donc un instinct vide et réellement sans objet ; car la vie n'est qu'une forme, qui n'existe que par un certain contenu. L'instinct de conservation nous porte à *conserver quelque chose*, à savoir des activités particulières ; ou plutôt, il n'est que la tendance même de ces activités à se conserver. Mais une activité se conserve en s'exerçant, puisqu'elle n'existe que par son exercice. C'est donc le propre même de l'instinct de conservation de conduire quelquefois l'individu à sa perte, si telle activité impérieuse ou essentielle ne peut s'exercer qu'au prix de la vie.

Nous venons de montrer comment toute activité est inconditionnelle, ce qui supprime le principal mystère de l'inconditionnalité du devoir. Mais l'inconditionnalité du devoir ne ressemble pas, cependant, à celle des simples mobiles sensibles. Elle se présente comme obligation. Nous allons chercher à montrer que tous les caractères de l'obligation se ramènent à ceux d'une *inconditionnalité réfléchie*, et qu'ainsi la raison se contente de dégager dans la nature, en y créant l'obligation, une puissance de contrainte que la nature portait en elle-même.

---

(1) Voir sur ce sujet Guyau, même liv., p. 154 et suiv.

Digitized by Google

SECTION II

L'obligation

Le devoir, l'obligation, disons-nous, c'est le bien d'une activité raisonnable, c'est à dire réfléchie ; c'est la force d'entraînement propre à cette activité réfléchie ; bref, c'est le *bien réfléchi*, qui doit être inconditionnel, tout en restant naturel, si l'action, même purement naturelle, se définit son bien en dehors de toutes conditions ; au contraire, si l'on admet avec les hédonistes (qui croient, toutefois, le nier), que le bien, en général, est supérieur à la nature, que c'est une loi purement rationnelle, on devra l'admettre aussi logiquement du bien réfléchi. Et l'obligation devra passer pour la conscience d'un entraînement supérieur à la nature. Etablir la première thèse, c'est réfuter la seconde.

I

Si toute inclination est désintéressée dans son principe, l'inclination de la sensibilité réfléchie, — car toutes les inclinations éveillées par la réflexion dans la délibération font un ensemble indivisible, — l'*inclinaison*, si l'on veut, de cette sensibilité, sera *consciemment* désintéressée. Nous y prendrons conscience de l'indétermination de notre activité tout entière. Et cela sous une forme beaucoup plus frappante que dans une inclination isolée, même désintéressée : car, nos inclinations étant presque toutes concourantes, si aucune d'elles ne se justifie par son effet propre, on peut croire qu'elles se justifient toutes par leur effet d'ensemble ; si nous n'apercevons pas la justification de telle tendance particulière, nous pouvons toujours penser qu'elle nous sert de quelque manière à bien vivre ; et l'on n'a pas coutume de s'interroger sur le bien à propos de chacune de ses actions. Au contraire, l'action réfléchie implique qu'on s'interroge sur ce point, puisque, sous sa forme parfaite, elle fait concourir toutes les tendances à la fois. Nous devons bien apercevoir alors que la question ne comporte pas de réponse ; et nous suivrons l'*inclinaison* de la nature ainsi ramassée, sans lui demander qu'elle s'ex-

Digitized by Google

plique ; ou nous ne la suivrons pas, et nous manquerons au devoir, mais sans pouvoir jamais, ni, dans le premier cas, nous justifier, ni dans le second, nous condamner complètement en raison.

Voilà le premier mystère de l'inconditionnalité spéciale de l'obligation. Elle n'est que la conscience de ce qu'il y a d'inconditionnel dans les ordres que nous donnent toutes nos tendances. Mais, si l'on n'a aucune idée de ce caractère des tendances, on s'imaginera fort naturellement que c'est la raison qui crée ce qu'elle se contente de nous faire voir, et, par suite, que la raison nous introduit dans un ordre de détermination supérieur à la nature. C'est la théorie qui apparaît chez Kant sous sa forme la plus parfaite, mais qui se rencontrait, comme nous l'avons répété, sans modification essentielle, dans tous les systèmes de morale. Elle a toujours justifié l'idée que le devoir (de quelque nom qu'on l'appelle) a plus de prix que la vie, qu'il ne tire pas sa valeur de l'homme même et de l'activité, mais qu'il exprime, de quelque manière, un ordre de Dieu. La vérité est que le devoir n'est pas plus mystérieux que l'inclination la plus commune, et que simplement il nous exprime le mystère de l'activité sous une forme beaucoup plus claire que les inclinations particulières. Il nous pousse à agir sans raisons, mais en sachant que nous n'avons point de raisons. Il nous impose d'accepter la déraison de vivre. Une bonne théorie de la raison prive cette constatation, comme on l'a dit, de toute amertume. La raison n'est elle-même que le produit de l'action. Comment pourrions-nous être découragés de constater que notre idéal, longtemps considéré par nous comme si élevé au-dessus de nous, est, en réalité, notre ouvrage ? La raison ne perd rien de sa valeur en reprenant son véritable emploi. Simplement, tandis qu'elle faisait notre désespoir, elle fonde désormais notre espérance ; et, tandis qu'elle était notre tyran, elle devient notre aide et notre ami. Rien n'est changé à notre nature, et, pour chercher vainement en dehors de nous un mobile qui était réellement en nous, nous n'avions pas, cependant, une fin et une justification plus sûres. Nous n'aspirions aussi, dans notre erreur, qu'à donner le plus de satisfaction possible à toutes les tendances de notre nature, qui se satisferont mille fois mieux, lorsqu'elles ne se laisseront point détourner de leur fins par une chimère et lorsqu'elles reprendront l'usage de leur principal instrument d'action, que nous avions soustrait à tout emploi en l'immobilisant sur nos autels.

Digitized by Google

II

L'obligation, ainsi définie, doit avoir un autre caractère, qui devait donner lieu à des méprises analogues. Le propre de la raison, c'est de dessaisir l'instinct, l'habitude, et de modifier l'équilibre de l'âme au détriment du présent et au bénéfice de l'avenir. Or, l'instinct et l'habitude sont les sources de nos plus grands plaisirs ; ils correspondent à l'action facile, heureuse, qui s'accomplit d'elle-même ; ils sont notre nature ancienne, la plus chère, comme la plus connue ; ils ont en nous les racines les plus profondes, et leurs émotions retentissent en nous jusque dans nos moëlles. La raison peut assurément, comme on l'a dit, confirmer l'instinct et l'habitude ; mais ce n'est point là son rôle propre, et elle ne fût jamais née pour un emploi aussi inutile. Même lorsqu'elle les confirme, elle les juge, et elle fait sentir qu'elle peut les désavouer. Impossible que, même alors, son intervention ne provoque pas dans l'âme un vague malaise. Mais ce sera bien autre chose, quand elle interviendra pour son action propre, celle qui explique et justifie son existence. Cette fois, nos habitudes et nos instincts les plus anciens sont menacés, et il semble que tout ce qui soutenait notre vie s'écroule. Il ne s'agit plus d'une action aisée, où le plaisir a depuis longtemps ajouté son entraînement. C'est une action difficile, peut-être jamais faite, par suite, sans plaisir ; car le plaisir suit les chemins battus. En outre, cette raison n'a aucun trait de nous-mêmes. Elle nous est étrangère, le « moi » qui se fait d'un moment, qui ramasse toute la vie dans une synthèse originale, où nous ne pouvons rien reconnaître des traits permanents de notre nature. Dans ces conditions, quels résultats agréables pourrions-nous attendre de son influence ? Comme l'autorité de la raison est froide et sévère, son action ne remue rien en nous de profond. Nous avons l'impression de la suivre dans la solitude de nous-mêmes, et comme si notre vie n'était point intéressée à l'ordre qui nous impose d'en sacrifier les éléments les plus chers.

Cette impression doit être encore augmentée par cet effet de la raison, de détruire l'équilibre de l'âme au bénéfice de l'avenir. C'est le présent surtout qui nous touche et nous intéresse, et nous trouverons presque toujours vexant d'avoir à

Digitized by Google

sacrifier un bien présent et réel, parce que le passé nous y fait apercevoir un mal par pure image. Le passé contrôle le présent au bénéfice de l'avenir : la vie réelle est ainsi menacée par la vie qui n'est plus, au bénéfice de celle qui n'est pas encore. La conscience de cela doit souvent créer en nous une situation de révolte contre les prescriptions d'une autorité qui semble enlever à la vie sa substance même.

Dans ces caractères de l'obligation, beaucoup de théoriciens ont trouvé naturellement une nouvelle preuve de l'origine métaphysique de ce sentiment ; et ce sont les états de l'âme précédemment décrits qui ont donné son sens mystique à la distinction du devoir et de l'intérêt. La différence entre l'intérêt et le devoir est réelle, mais elle repose sur d'autres bases que celles où Kant, par exemple, voudrait l'appuyer. Les tendances de la nature, si la raison ne juge pas utile de les sanctionner, ne pourront jamais, par hypothèse, se présenter à nous comme obligatoires. L'obligation, c'est le sentiment d'un bien général, réfléchi. Or, il existe une infinité d'actions auxquelles il est absolument impossible d'attribuer une valeur générale, vitale. Une conscience mesquine de dévote superstitieuse peut attacher une importance morale aux moindres gestes, aux moindres paroles, et vouloir tout faire suivant une règle. Cette espèce de maladie de la conscience suit, du reste, assez naturellement d'un principe qui condamne toute action, et qui, par suite, est jugé intéressé à toute action. En réalité, c'est une gageure absurde que de vouloir rationaliser toute action. La raison a son emploi propre, défini par sa nature et ses origines. Elle ajoute la lumière de la vie à certaines actions. La majorité des actes sont inaptes à recevoir de cette lumière une information utile : une impossibilité de nature les rejette donc du gouvernement de la raison, et jamais aucune obligation véritable ne s'y fera sentir. Pratiquement, nous savons parfaitement distinguer les actes étrangers à la vie raisonnable (et où nous nous laisserons toujours diriger, évidemment, si nous sommes sensés, par le seul entraînement du plaisir), et les actes que la raison inspire, ou, du moins, où elle intervient. Voilà tout le fondement de la distinction entre l'intérêt et le devoir. Dans un cas, nous suivons l'entraînement de la nature nue, qui, par hypothèse, ne peut nous obliger, puisque l'obligation n'est que l'entraînement de la nature réfléchie : cette nature nue ne donne que des conseils. L'obligation apparaît dans l'autre cas, lorsque la raison prend la direction de la nature. L'intérêt et le devoir, c'est la nature nue et la nature raisonnable.

Digitized by Google

Mais on demandera, peut-être, pourquoi les ordres de la raison sont obligatoires. C'est oublier que l'obligation est une forme spéciale d'entraînement, que nous ne connaissons qu'empiriquement et précisément par la conscience intime de l'opposition qui existe entre notre raison et notre nature. Lorsqu'on demande comment la raison peut nous obliger, il semble toujours que l'on veuille savoir comment la raison est autre chose qu'elle-même. On croit que l'obligation n'est qu'une espèce dans un genre, et, par exemple, une forme particulière de *loi*. Et on demande comment la raison peut être une loi. Mais nous avons dit que la raison n'est loi qu'à sa manière, qui n'est pas celle des lois de la nature, ses œuvres. Et l'entraînement spécial qu'elle peut donner à l'activité n'a son analogue nulle part en dehors d'elle, et ne peut être jugé que dans la conscience même. Lorsque toute la nature, ramassée par la réflexion, prend conscience de son inclinaison dominante, souvent contraire aux instincts, aux habitudes, à l'entraînement du plaisir, nous appelons cette inclinaison une obligation ; et l'esprit n'a aucune idée d'une autre forme d'obligation morale quelconque. Il est donc absurde de demander comment cette inclinaison peut être obligatoire ; c'est demander comment elle peut être ce qu'elle est.

Mais, si l'on fait remarquer qu' « obligation » signifie « contrainte », nous expliquerons très facilement le fait, en rappelant que la raison est presque toujours une contrainte de la nature. Si l'on fait remarquer encore que l'obligation est un sentiment de *respect*, nous expliquerons le fait exactement comme Kant, en montrant que la raison est notre plus haute nature, qui nous appelle à un état nouveau, sans doute, et, par là, déconcertant peut-être, mais certainement excellent, autant que chose humaine peut l'être. Que faut-il de plus pour expliquer le sentiment de respect dont on parle ?

Or, cette obligation une fois constituée, avec ses caractères de contrainte et de respectabilité, toute action qui ne sera point obligatoire devra nous paraître, par hypothèse, facultative. Elle sera facultative eu égard à l'intérêt général de la vie. De ce point de vue général et rationnel, il sera indifférent qu'elle soit faite ou qu'elle ne soit pas faite. C'est en ce sens qu'on peut dire, si l'on veut, en reprenant une formule de Kant, dont on changera le sens, qu'une telle action est *conditionnelle*. Puisqu'elle n'est pas obligatoire, elle peut n'être déterminée que par ses *conditions* purement naturelles. On sait que Kant entend la chose au-

Digitized by Google

trement : selon lui, l'acte moral, comme tel, n'aurait aucune espèce de conditions naturelles, tandis que l'acte moralement indifférent dépendrait seul des inclinations de la nature : nous en aurions le sentiment, et nous dirions que rien ne nous force à suivre ces inclinations, *si* nous ne voulons être heureux : la volonté d'un bien particulier, voilà la condition qui, donnée ou absente, produit ou exclut, suivant Kant, l'action purement naturelle. Mais le bonheur, encore une fois, n'est qu'une inclination satisfaite. Dire que l'obéissance aux inclinations est subordonnée à la condition que nous voulions être heureux, c'est donc dire qu'elle est subordonnée à la condition que nous voulions les suivre. Que peut exprimer cette formule, sinon que, dans certains cas, la raison nous laisse la faculté de profiter de notre liberté, de suivre ou de ne pas suivre une inclination de la nature, demeure elle-même indifférente, et s'abstient d'influer sur la décision du libre arbitre ? Ainsi, dire qu'une action qui n'est pas obligatoire n'est que conditionnellement imposée à la volonté, c'est dire simplement qu'elle est facultative au regard de la raison, ce qui revient à répéter qu'elle n'est pas obligatoire. Si l'activité se fait à elle-même son bien, elle ne dépend jamais de conditions extérieures à elle-même qui puissent être ou n'être pas acceptées ; c'est cette activité même que nous acceptons on n'acceptons pas. Mais, tantôt, nous suivons l'activité naturelle et le bien naturel qu'elle nous promet ; tantôt, l'activité réfléchie et un bien réfléchi, supérieur au bien de la pure nature. Dans les deux cas, la seule condition de l'acte, c'est que nous voulions une fin inconditionnelle : et, puisque l'activité est toujours également inconditionnelle, la différence entre les deux cas ne peut porter que sur la nature de l'entraînement qui nous emporte dans chaque cas ; c'est à dire qu'elle se ramène à la seule différence entre un bien accessoire agréable et un bien qui peut ne pas être agréable, mais qui est reconnu comme supérieur à tout plaisir.

S'il en est ainsi, il est donc vrai que la moralité d'un acte ne consiste pas essentiellement dans l'inconditionnalité de sa fin, et le caractère différentiel du mobile moral, de l'obligation, n'est pas d'être un impératif catégorique. C'est d'être un impératif réfléchi. Les fins inconditionnelles que la réflexion atteint, voilà les fins morales et obligatoires. Pour avoir la moralité et l'obligation, il suffit donc d'ajouter la réflexion à la nature ; et l'analyse montre, en effet, que l'obligation apparaît avec tous ses caractères, dès qu'on

Digitized by Google

substitue à la direction de la nature la direction de la réflexion, qui, étant un instinct naturel plus parfait, doit avoir plus d'autorité que l'instinct naturel, mais qui doit avoir aussi un but différent, et, par suite, nous entraîner à des actes où ne nous porte aucune facilité naturelle.

III

Ce qui a donné tant de crédit populaire à la morale de l'impératif catégorique (qui n'est pas seulement celle de Kant), c'est le mélange que font en nous-mêmes les prescriptions de la raison et celles d'un autre genre, qui nous viennent de l'autorité de la tradition, où la pensée des philosophes a mis, du reste, si fortement son empreinte.

C'est un bonheur, que la plupart des préceptes de la morale traditionnelle puissent trouver une justification dans chaque conscience et s'y couvrir de l'autorité de la raison ; mais leur caractère populaire donne alors à ces préceptes une forme impérieuse spéciale qu'ils n'auraient jamais par la raison seule. Il arrive aussi que les préceptes courants sont acceptés sans discussion, sans réflexion et même sans aucun sentiment intime de leur utilité, de leur signification. Si nous avons pris l'habitude de faire de ces préceptes incompris la règle de notre conduite, nous jugerons inévitablement de l'obligation morale par la contrainte qui leur est propre, une contrainte à la fois très impérieuse et très mystérieuse, sacrée et incompréhensible, et nous n'aurons plus aucune intelligence de l'obligation véritable, dont l'autorité est persuasive et ne ressemble en rien à une tyrannie. Tous ceux qui ont le souci de défendre en eux la vie morale véritable contre l'envahissement du mécanisme et de l'habitude trouvent l'occasion d'éprouver, à quelque moment important de leur vie, combien la voix du vrai devoir a un autre caractère que celle de l'obligation purement civile, et combien elle est, du reste, plus difficile à entendre. Il faut envier ces esprits assurés qui connaissent si bien l'impériosité de la loi sainte. Tout ce qui est en nous participe de notre nature incertaine ; et le devoir le plus sûr peut avoir beaucoup de peine à se maintenir devant la pression du monde et le froid ricanement de la vie. Dans une circonstance solennelle, la règle la plus éprouvée fléchit et semble prête à

Digitized by Google

nous manquer. Les voix les plus autorisées nous prêchent la sainteté de l'hypocrisie et la noblesse de l'abaissement. Et le plus beau fruit de la résistance à leurs conseils, c'est l'épouvante d'une solitude où l'on n'a même pas toujours la consolation d'être content de soi ! Non, le devoir n'est pas toujours cet impératif tyrannique. Mais, à l'inverse des tyrans, il a des raisons qui insinuent une persuasion secrète. Sa force et son obligation ne consistent que dans cette supériorité de raison qui lui appartient. Cependant, il peut avoir de la peine à la défendre contre les assauts, et la conscience la plus belle est sujette à douter d'elle-même, comme le plus grand artiste ou comme l'inventeur de génie. Comment en serait-il autrement, si son idéal est vraiment inconditionnel, et s'il tient toute sa force d'un sentiment intérieur éveillé par une expérience limitée et incertaine ?

Ainsi, le devoir, si nous le considérons dans sa forme pure, et détaché de cette obligation parasitaire qui lui vient de la tradition ou de vaines théories, se présente à nous simplement comme une inclination naturelle vers le plus raisonnable, dont l'autorité spéciale n'est que celle même de la raison. Bien loin que le caractère impérieux du devoir soit le signe de sa légitimité, on pourrait dire presque à coup sûr qu'il n'apparaît jamais avec ce caractère qu'après s'être revêtu d'une autorité d'emprunt. Ceux qui ont raison n'ont point coutume de parler fort. La force de la raison, ce n'est pas qu'elle nous morigène : c'est que nous sommes avec elle. Et, même lorsqu'elle nous désespère, il reste encore, dans sa manière propre, un je ne sais quoi où l'on peut vérifier que nul n'est dur avec soi-même.

Il faut bien dire que nous ne remarquons guère en elle ce caractère, et c'est une croyance fort commune que la raison est sans obligation et sans valeur lorsqu'elle ne parle pas avec l'impériosité de l'habitude. Ainsi, notre aveuglement est tel que nous suivons, sous le nom de raison, ce qui est la négation même de la raison, et que nous refusons de la reconnaître sous sa forme pure et véritable. Comment, avec ce préjugé, ne jugerions-nous pas que le devoir est normalement, non seulement pénible, ce qui est souvent vrai, mais tyrannique, arbitraire et insupportable ? Lorsqu'il nous apparaît comme il est, il nous semble trop simple pour être lui-même. Et toujours nous l'apercevons là où une loi sèche et rigoureuse nous impose un précepte où nous n'avons point collaboré et qui n'est point fait à notre mesure.

Digitized by Google

Il faut bien, assurément, que la contrainte de la tradition supplée à la débilité de l'inspiration morale dans certaines âmes, et que cette gendarmerie des idées vienne harceler et presser ceux qui retardent trop sur la moyenne de l'humanité. Sans quoi, la pratique de la raison deviendrait impossible aux honnêtes gens. C'est ainsi que la vie morale sera même interdite à ceux qui ne pourraient pas d'eux-mêmes se constituer un idéal assez élevé. Mais ceux qui sont au niveau des règles courantes et qu'elles n'étonnent point ont à suivre, en réalité, une règle émanée d'eux-mêmes, qui confirmera, sans doute, le plus souvent, les préceptes extérieurs, mais dont l'autorité est d'une autre nature. Comme cette règle n'est que leur raison et leur expérience, elle ne pourra jamais les violenter. Bien plus, ils s'apercevront que son autorité s'étend à beaucoup d'actes où l'on se porte avec un véritable sentiment de joie.

Il ne faut pas, en effet, se méprendre sur la signification de l'opposition entre la raison et la nature. La raison n'est qu'un instinct perfectionné, et elle n'a d'autre rôle que de servir la nature. Dans la plupart des cas, l'instinct même nous portera à la raison. Un homme raisonnable, et dont la métaphysique n'a point détruit l'équilibre, ne connaît guère d'autre guide que la nature, à qui sa raison assure seulement une route plus aisée. Les cas où la raison devient devoir et quelque chose de rigoureux et de pénible sont nécessairement des cas exceptionnels. Le but n'est pas d'innover, c'est de bien vivre ; et, pour bien vivre, il faut vivre en harmonie avec soi-même. Les moments où le devoir impose un sacrifice sont les moments où la nature apprend à contracter un pli décisif. La raison élève alors la nature jusqu'à elle : quand l'harmonie s'est rétablie, la vie reprend son cours normal, plus assuré contre les surprises et les traverses. En tout état de cause, l'effort moral ne consiste jamais qu'à acquérir la facilité, l'entraînement du bien. Il s'agit de nous constituer les habitudes les meilleures. Cela fait, nous ne goûterons pas plus la vie sans ces habitudes que nous ne goûterions la vie d'une bête. Nous ne voudrons point redescendre, comme dit si bien Stuart Mill, à un stade d'humanité inférieur : nous préfèrerons disparaître que de ne pas vivre notre vie. Qu'on ne dise pas qu'un tel idéal est condamné par l'éventualité même de pareils sacrifices. Toutes les inclinations devraient alors être condamnées. L'obéissance à une haute règle de raison ne peut qu'exceptionnellement devenir fatale à la vie. La raison est normalement la meilleure pru-

Digitized by Google

dence. Mais les sacrifices éventuels même qu'elle impose sont compensés par la qualité de vie qu'elle assure. L'homme vivrait misérablement, s'il ne cherchait que son plaisir. Toutes les natures un peu actives acceptent la souffrance, quand elle est la rançon d'une plus large vie ; et l'idéal de la nature, ce n'est point le plaisir, c'est l'activité. Sans cesse, l'homme tend à monter vers une forme de vie supérieure ; et c'est là son principal plaisir. Notre devoir est de nous élever au plus haut degré de qualité dans cette échelle des vies, et de nous y complaire. Notre devoir est de nous créer un plaisir par la peine.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Le principe de la réforme morale

Le principe de la réforme morale qui découlerait de cette conception de l'obligation est, en somme, comme on le voit, le retour à la nature. L'ambition de toutes les morales, qui résulte nécessairement de leurs hypothèses théoriques, était de présenter à la nature un idéal tout à fait extraordinaire. Ce ne serait pas la peine de se dire savant en morale, si l'on n'avait à apprendre quelque chose de très important au public. Et, de fait, on lui apprenait des choses que la nature se porte difficilement à découvrir de son propre mouvement : le mépris du corps, du plaisir, de la vie, de l'action. Cette philosophie flattait cependant la tendance de l'esprit humain vers une métaphysique purement formelle. Et cette tendance, avec cette philosophie, ont ensemble créé l'opinion si générale qu'il y a quelque chose de très original à apprendre d'une réflexion sur la vie. Ainsi s'explique ce grand embarquement pour l'idéal, dont nous avons signalé, dans l'autre ouvrage, l'entreprise générale chez les adolescents et le désenchantement fatal chez les hommes mûrs. Nous manquons notre vie, parce que nous cherchons ce qui nous est donné, et que, au lieu de poursuivre le perfectionnement de notre nature, nous commençons par nous assigner un but qui dépasse la nature.

Cette défiance à l'égard de la vie est quelque chose de tout à fait surprenant ; et, de ce qu'elle est générale, il ne faudrait pas conclure qu'elle condamne la vie. Elle s'explique par la confiance très légitime que nous avons en notre raison, la reine de nos facultés, et par la croyance bien fondée où nous vivons d'abord, que la raison devrait assurer notre bonheur ; et cette croyance et cette confiance ne sont ensuite ordinairement trompées que parce que nous donnons à notre raison un mauvais emploi. Il semble que ce soit une morale sans largeur que celle qui ordonne à l'homme de chercher son idéal dans son propre désir, tel qu'il lui est fourni tout à fait primitivement par la nature. Pourtant, comme la sen-

Digitized by Google

sation est le point de départ de toute connaissance, le désir est le point de départ de toute action ; et la nature est si bien faite qu'il n'est même pas vrai, comme il a été montré, que nous concevions quoi que ce soit de supérieur à l'activité sensible ou au monde sensible en général, et que nous ayons le moindre désir d'un autre ordre de choses. Mais il est vrai que la nature est mouvement ; et l'activité, par suite, veut souvent du nouveau. Cela signifie seulement qu'elle cherche à se compliquer, à s'étendre, à s'assurer contre des éventualités plus nombreuses. L'instrument de cette recherche est la raison appliquée à l'expérience. La raison n'a aussi d'utilité que dans cet emploi naturel. Ne lui demandons pas de nous élever au-dessus de la nature. Cette exigence absurde est, en outre, toujours insincère. Toute la racine de notre souffrance est dans notre tiédeur à vouloir ce qu'il dépend le plus de nous de nous assurer. Commençons par déclarer le désir sacré, comme la source de toute action : alors, les emplois de notre effort se multiplieront à l'infini.

Il faudra accumuler les exemples pour amener les esprits à se faire une idée juste de l'objet de cette morale vraiment humaine. Le livre de M. Metchnikof que nous avons précédemment cité est déjà susceptible de donner à tous ceux que ce point de vue aurait intéressés une grand abondance de suggestions sur ce point. Cependant, ce livre, qui a été lu par tout le monde, et qui a beaucoup étonné, n'a pas été considéré généralement comme un livre proprement philosophique sur l'action. Comme il n'y était question ni de la justice, ni de la charité, il n'a pas semblé qu'un ouvrage, qui ne traitait que de la plus haute destination de l'homme et du meilleur emploi de sa raison, pût offrir à la conduite une règle véritablement morale ; et l'on ne s'est même pas demandé si l'esprit de cet ouvrage n'était pas propre à inspirer sur la charité et sur la justice des théories beaucoup plus satisfaisantes que celles du passé. Toujours la pensée qu'il n'y a rien de moral là où il n'y a point contrainte de la nature ! Eh ! sans doute, ce n'était point une *morale* dans le sens classique du terme. Ce terme a reçu, de son application ordinaire, des acceptions si déplaisantes, et même si dangereuses, que l'on se demande ce que l'on pourrait tant perdre à l'abandonner. Rien n'a plus fait que la morale pour nous rendre déraisonnables.

Ce qu'on entend ordinairement par morale, c'est précisément cette spéculation métaphysique sur l'action qui détourne la raison de son emploi naturel et qui condamne tous ceux qui

Digitized by Google

seraient tentés de le lui restituer. La morale a toujours soutenu un idéal faussement rationnel, qui doit détruire l'idéal naturel, pour la même raison que l'Idée platonicienne détruisait la science. La recherche de l'Idée, qui constituait l'ancienne science dialectique, donnait le mépris de la science véritable, qui est hypothétique, et en détruisait l'activité féconde, dont toutes les méthodes étaient condamnées. De même, les morales classiques détruisent l'idéal naturel, parce qu'elles nous en donnent le mépris et parce qu'elles condamnent en nous la faculté qui s'y attache. La négation de l'Absolu n'est pas seulement la condition de la confiance dans le relatif, mais encore celle de la possibilité même d'agir comme un être relatif. Le doute métaphysique est à la fois vérité et liberté ; et il est liberté parce qu'il est vérité, et que *toute liberté consiste dans le bon usage de la raison :* formule universelle, mais qui n'a peut-être de sens humain dans aucun système.

C'est donc la théorie populaire des mœurs qu'il faut combattre, si l'on veut donner de la popularité à une véritable morale de la nature. Tout le principe de la réforme des mœurs est ainsi dans une critique de la raison où le rapport de cette faculté avec la nature est défini d'une tout autre manière que dans les doctrines jusqu'ici professées, c'est à dire dans un retour à la nature pour y trouver la raison même.

Cette recherche de la raison dans la nature n'a, bien entendu, aucun rapport avec ce que Rousseau, les utilitaires de tous les temps, ont préconisé dans les mêmes termes. Comme ils apercevaient fort bien que toute la réalité de la nature sensible se ramène à des tendances, ils ont cru que la règle, pour être naturelle, devait être une tendance et chose elle-même réelle, ne soupçonnant pas qu'elle pût être seulement un artifice. Il existait donc, pour eux, au plus profond de la nature sensible, une tendance, soit égoïste, soit altruiste, mal consciente peut-être, peut-être même universellement méconnue, où l'on dût trouver cependant tous les caractères d'une règle devenue réelle : universelle comme une règle, c'est à dire présente dans toutes les consciences ; obligatoire comme une règle, c'est à dire contraignante et déterminante chez tous, et qu'on ne viole même qu'en croyant la suivre. Au fond de la nature purement sensible, ils apercevaient la raison même.

Nous avons répété que cette manière de revenir à la nature pour y trouver la règle se confond avec la méthode, en apparence contraire, qui revient à la règle pure sous le prétexte d'y retrou-

Digitized by Google

ver la nature, et que cet empirisme et ce rationalisme n'étaient que les deux aspects d'un même idéalisme. Des deux côtés, on veut que la règle, c'est à dire l'idée, soit une chose, et que la nature se confonde avec elle.

Cependant, comme l'idée n'est qu'un artifice, il faut qu'en définitive l'artifice ait raison de la chose ou la chose de l'artifice : et la nature ne peut être à la fois un artifice et une réalité. L'artifice a raison de la chose dans l'ascétisme, qui condamne la nature, et la chose, de l'artifice, dans l'immoralisme, qui rejette toute règle. Et le rationalisme et l'empirisme ne deviennent logiques qu'en cessant d'être des morales et en se perdant dans des systèmes qui renoncent à *rationaliser la nature.*

Ce rationalisme et ce naturalisme pleinement logiques prétendent légitimement l'un et l'autre à nous apporter une libération : car le premier libère la raison de la nature et le second la nature de la raison. Le programme serait de libérer la nature par la raison, ce qu'ils ont également négligé de faire.

C'est ce que nous appelons revenir à la nature : car il est évident que l'on ne revient point véritablement à la nature, si l'on ne revient qu'à la raison seule ou à la seule sensibilité, c'est à dire à une part de la nature, en sacrifiant l'autre. Et cette manièse de *se transcender*, comme on dit dans les deux écoles, n'est qu'une autre manière de se détruire. Ou la nature se libèrera par la raison, ou elle ne se libèrera que par la mort seule.

Or, la nature ne peut se libérer par la raison qui la règle que si sa règle est son artifice, c'est à dire l'instrument qu'elle se crée pour ses fins propres.

Cette hypothèse exclut à la fois le rationalisme et le naturalisme comme solutions positives, tout en justifiant les principes dont s'alimente la polémique qu'ils ont engagée l'un contre l'autre depuis le commencement des temps.

Les rationalistes ont raison de soutenir contre les naturalistes que la règle n'est pas une tendance sensible déterminée, consciente ou inconsciente, superficielle ou profonde. La règle n'est point liée à une tendance, mais à l'artifice du détachement. La règle est la tendance qui triomphera — tantôt celle-ci, tantôt une autre, — lorsque nous nous détacherons de nous-mêmes pour juger de l'action à faire dans telles conditions. Et il s'en faut tellement que cette tendance doive exprimer le plus universel, le plus stable et le plus profond de la sensibilité humaine qu'elle ne se formera elle-même qu'au moment d'agir, qu'elle sera souvent

Digitized by Google

en opposition avec toute la nature spontanée, et qu'elle nous paraîtra presque toujours avoir pour effet propre de nous aliéner de nous-mêmes. C'est en cela que la raison nous libère, et c'est ce qui justifie la polémique des rationalistes contre les naturalistes.

Seulement, cette libération que nous apporte la raison n'est pas ce que les rationalistes imaginent. Ce n'est pas une libération de la nature à l'égard d'elle-même : c'est une libération de la nature à l'égard des choses. Ce qui a trompé les rationalistes, c'est qu'à la manière des naturalistes mêmes, ils ont confondu notre nature avec nos instincts et nos habitudes, l'activité *naturelle* avec l'activité *spontanée*. La vie spontanée n'est que la vie d'un être abandonné aux réactions que les actions externes déterminent en lui automatiquement. C'est la vie purement animale. Nous avons montré, dans le premier livre, comment cette *spontanéité* apparente n'est, en réalité, qu'une aliénation de soi au bénéfice des choses. Ce qui est spontané, dans l'ordre de l'action, c'est ce qui est facile. Ce qui est facile, c'est de suivre, d'être poussé, d'être porté : c'est d'être passif. L'être passif, c'est à dire spontané, s'en remet aux choses de son destin. Mais les choses n'ont point été faites pour lui. C'est lui qui s'est fait pour elles. Et elles le vaincront, s'il ne continue à les vaincre. Il n'a triomphé d'elles, dans son état de *spontanéité*, que par la force du nombre, opposée à leur effroyable puissance de malfaisance et de destruction. La confiance des êtres vivants aux choses, trompée, pour chaque espèce, dans des millions d'individus, s'est justifiée dans quelques-uns, par qui s'est transmise, avec la réaction qui sauve une poignée d'adaptés, l'illusion d'optimisme qui voue la masse de l'espèce à la mort. La raison nous libère de cette spontanéité funeste. Elle nous révèle l'imprudence de confier à une nature changeante le soin d'un bien aussi précieux que notre durée. C'est donc bien des choses qu'en réalité elle nous délivre. Lorsqu'elle paraît nous détacher de nous-mêmes, c'est pour nous ramener à nous-mêmes : car elle ne peut nous libérer des choses qu'en nous libérant de nos habitudes, par où les choses nous asservissent.

Mais montrer ainsi comment le positif de la thèse rationaliste est faux, c'est justifier le négatif de la thèse naturaliste. Il ressort, en effet, de ce qui précède, que, si la règle n'est pas une tendance, elle n'est pas davantage une fin distincte des tendances, et les naturalistes ont raison de soutenir contre les rationalistes qu'il n'y a d'autre fin que les fins naturelles.

Seulement, ces fins ne se ramènent point à l'entraînement

Digitized by Google

de la nature spontanée, et le positif de la thèse naturaliste est faux à son tour. Les naturalistes n'ont connu que les fins de nos habitudes, que le plaisir nous désigne et que délimitent nos réactions spontanées aux choses. Ils ont ignoré les fins d'une activité libre, c'est à dire libérée de ses habitudes, et qui réagit non aux choses, mais à des idées. Or, le propre d'une activité libre, c'est la **défiance à** l'égard de l'activité spontanée. L'explication même de la raison, c'est que l'entraînement sensible est trompeur. La *règle* nous stimule, non par l'attrait et le plaisir, mais, au contraire, par le doute du plaisir. Tout le secret du *devoir* n'est que la crainte du bonheur facile et l'inquiétude mystérieuse de la perfection. Les naturalistes ne l'ont point vu, et ceux mêmes qui, comme Nietzsche, ont pris parti contre l'hédonisme, étaient si éloignés de cette idée qu'ils ont présenté, au contraire, l'acceptation de la souffrance comme la maxime de la nature spontanée qui se libère de l'optimisme de la raison. C'est que, s'ils condamnent la raison, c'est sous la définition que la tradition en donne. Nietzsche continuait à croire que le rôle propre de la raison est de nous faire prendre les généralités qu'elle crée pour les choses mêmes, et, dans la règle de généralité qu'elle nous propose, il ne voyait, par suite, qu'une sollicitation qu'elle nous adresse à abdiquer le gouvernement de nous-mêmes au profit d'une loi qui nous sauve de l'hésitation et du doute. Pour revenir à la liberté, il fallait donc revenir à la vie spontanée, qui nous rendrait à nous-mêmes en nous rendant au doute et à la souffrance. Or cette théorie de la raison consiste, au contraire, à prêter à la vie réfléchie le caractère de la vie spontanée, à la raison, le caractère de l'habitude, à une règle de liberté le caractère d'une contrainte organique et à l'artifice qui nous sauve le caractère de l'illusion qui nous perdait. On s'imagine que nous cherchons, comme raison, à être *un*, quand nous cherchons à être *unique*, à nous régler, quand nous cherchons à régler, et à être compris, quand nous cherchons à comprendre. D'où l'on conclut enfin que nous cherchons, comme raison, à *être agis*, quand nous cherchons à agir, et que nous poursuivons le repos par la passivité, quand nous tendons à la puissance par l'inquiétude et par l'effort. Mais, s'il était vrai que la raison fût à ce point favorable au plaisir, on peut croire que la règle sévère de Nietzsche aurait peu de chances d'être entendue. Car, si l'on peut persuader à la raison, avec la complicité de l'instinct, de se tromper sur soi-même au point de condamner la souffrance, on ne persuadera jamais à la sensibilité

Digitized by Google

que la souffrance puisse être sa règle propre : et l'évidence intérieure y met trop d'obstacles. La souffrance ne peut donc être sauvée que par la raison, et il faut qu'elle soit l'esprit de la vie, si elle ne doit être la plus absurde et la plus horrible des choses.

Seulement, on ne peut lui donner ce sens supérieur sans l'élever, même pour la nature, au dessus du plaisir. La nature veut être, avant de vouloir jouir, et le bien même qu'elle trouve au plaisir, c'est qu'il est une promesse de vie. Aussi la souffrance elle-même lui deviendra-t-elle un bien plus grand, si elle lui devient la promesse d'une vie supérieure. Telle est justement la force de la raison, lorsqu'elle nous mène par la souffrance. Sa dureté apparente nous traduit fidèlement ce caractère de l'action la plus *sûre*, d'être plus *instable* que d'autres et perpétuellement menacée dans la rectitude de sa ligne par le souci de l'adaptation plus étendue où la prévoyance la sollicite. Le devoir n'est que cette prévoyance, et l'obligation n'est que ce souci, qui doit être souvent un malaise. Mais un être pleinement conscient et qui se rend compte de cette nécessité de l'existence perd l'habitude d'attacher son bonheur à sa stabilité. Il s'efforce de le mettre dans cette forme d'instabilité qui est la plus haute raison, et, tandis que la masse des hommes se retient désespérément au rivage, il rassure son cœur contre l'émoi des grandes brises qui engagent son bateau fragile vers des destinées meilleures.

Telle est donc la nature où nous voulons revenir. Et ce retour, comme nous le disions, a tout son principe dans une critique de la raison morale que nous pouvons maintenant résumer en quelques mots : la raison morale n'est ni une fin, ni un mobile : ni un idéal, ni une tendance. C'est une méthode, dont les préceptes moraux sont les fruits. Et cette méthode ne consiste qu'à se détacher des fins sensibles pour les mieux accorder entre elles et avec les choses.

Digitized by Google

CONCLUSION

Ce qu'il reste à démontrer

Cette définition de la moralité doit se justifier contre une dernière critique : si les préceptes moraux se constituent par la méthode qu'on vient de dire, il semble que la morale doive perdre toute généralité ; chacun la réforme au gré de sa raison capricieuse. Ainsi le caractère le plus apparent de la moralité paraît devoir rester inexpliqué.

A l'analyse, on s'aperçoit que cette objection est la même qui, appliquée à la science, en a empêché pendant deux mille ans le développement. On ne voulait que d'une science absolue et immuable ; le résultat fut qu'on n'eut longtemps aucune science absolument. Les premières recherches des empiriques, par où se constituait la science véritable, donnaient des résultats qu'on appelait seulement probabilités, vraisemblances pratiques : le nom de science restait réservé à de pures tautologies. Cependant, quand ces recherches eurent été poussées assez loin, leurs résultats coordonnés, systématisés, on s'aperçut qu'on avait fait, sans le savoir ni le vouloir, une science dont la certitude ne le cèdait guère à celle de la dialectique, et qui, par la signification, l'emportait sur cette dernière au point de la rendre totalement ridicule. On aurait dû voir, du même coup, que c'est le doute qui crée la certitude, et l'hypothèse la vérité. Ces merveilleuses constructions de l'esprit, où l'homme croit trouver un rempart éternel contre la mobilité des choses, se sont formées, comme les refuges grandioses de ses capitales, par l'effort de pauvres artisans, se construisant, contre le froid, contre le vent, contre toutes les embûches de la nature, un asile qui grandit et s'étend, pierre à pierre, génération à génération. Mais la grandeur des effets nous a dissimulé la petitesse des causes, et c'est encore une idée très commune, que, dans cette forme d'adaptation aux choses qui constitue notre science humaine, nous atteignons beaucoup moins notre propre équilibre qu'une sorte de plan fixe de la nature.

Nous professons donc le même réalisme en morale ; et, comme les expériences coordonnées d'une infinité d'hommes nous

Digitized by Google

ont conduits à quelques préceptes où la vie humaine trouve quelque abri contre les accidents et les aventures, il nous semble que cette certitude exprime une sorte de loi extérieure à notre recherche et à notre besoin.

Si cette double conviction descendait dans la pratique, la science et la morale devraient rapidement disparaître, comme des édifices protégés contre les réparations par le respect qu'ils inspirent. On fera rentrer ce respect dans la mesure qui convient à la conservation et au progrès de l'espèce humaine, si l'on montre que la certitude magnifique de la morale publique ne s'est faite que par le concours des incertitudes et des tâtonnements que nous avons décrits, et qu'elle ne peut se conserver que par le prolongement de leur action bienfaisante. Cette démonstration fera l'objet d'un autre livre, où nous entreprendrons de déterminer, suivant nos principes, les conditions générales de ce qu'on peut appeler une *morale publique*. Nous espérons y faire voir que les théories, soit rationalistes, soit irrationalistes, ont toujours donné des préceptes publics une justification qui les fait disparaître, tout comme la justification qu'elles donnent de la science fait disparaître la science, et, par cette critique, conduire le lecteur à vérifier que les caractères et les formes des préceptes publics ne peuvent jamais être expliqués que par la méthode que nous avons proposée.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE..... 1

LIVRE PREMIER

Aperçu général de l'Ouvrage..... 1

CHAPITRE 1er. — **Résultat de la critique. — Que l'échec de la spéculation morale universelle tient à une erreur universelle sur la nature et la méthode de la connaissance.** 1

CHAPITRE II. — **Que l'erreur universelle sur la nature et la méthode de la science se rattache à la distinction d'une connaissance mathématique et d'une connaissance empirique**..... 8

CHAPITRE III. — **Contre quelques préventions relatives au projet de ce livre**..... 13

CHAPITRE IV. — **Sur la relation de cette thèse aux autres théories de la connaissance**..... 19

LIVRE II

La Vérité..... 33

CHAPITRE 1er. — **La connaissance comme réalité et comme fiction.** 33

SECTION I. — La connaissance mathématique et la connaissance empirique ne diffèrent que comme des actions inégalement appropriées à une fin commune..... 33

— II. — En effet, toute connaissance est un ensemble d'hypothèses sous peine d'être un ensemble de tautologies..... 35

— III. — Application aux mathématiques. Toute connaissance mathématique est un ensemble d'hypothèses sous peine d'être un ensemble de tautologies..... 37

— IV. — Or les hypothèses des mathématiques n'expriment que les conditions où les choses sensibles sont le plus utilisables..... 43

I. — Considérations générales..... 43

II. — Le nombre..... 45

III. — Le continu..... 52

IV. — Application du nombre au continu..... 61

V. — Conclusion : signification empirique et pratique du symbolisme mathématique..... 63

— V. — Et les hypothèses des sciences empiriques ne sont que des procédés plus imparfaits pour utiliser des choses moins harmonisées à nos besoins..... 67

CONCLUSION. — La nature du rationnel..... 68

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE II. — **La connaissance comme contingence et détermination** 71

SECTION I. — Critique de la théorie de Renouvier 71
— II. — Critique de la théorie de M. Boutroux 83
I. — Caractère général de la théorie 83
II. — Critique de l'indéterminisme de M. Boutroux 85
III. — Critique du déterminisme de M. Boutroux... 90
IV. — Critique de la doctrine mixte de M. Boutroux 91
V. — Critique des conséquences morales de la doctrine 92
VI. — CONCLUSION 93
— III. — Critique de M. Bergson 97
I. — Le déterminisme de la doctrine 97
1° Théorie de la perception 98
2° Théorie du concept 100
3° Critique du déterminisme de M. Bergson 103
II. — L'indéterminisme de la doctrine 104
III. — La contradiction du système 110
IV. — M. Bergson et les systèmes 112
— IV. — Réforme du pragmatisme 115
I. — La perception 116
II. — Le concept 120
III. — L'instinct et l'intuition 125
CONCLUSION 128
— V. — Le pragmatisme hors des systèmes. Critique de Nietzsche 131
I. — Vérité 133
II. — Causalité et libre-arbitre 137
III. — Jugement sur les doctrines 144

CHAPITRE III. — **Conclusion sur la connaissance** 147

LIVRE III

La puissance humaine 155

CHAPITRE 1er. — **Distinction de la contingence et de la liberté.** 155

CHAPITRE II. — **Le déterminisme** 159

SECTION I. — Le déterminisme dans les systèmes 159
I. — Le déterminisme théorique 159
1° Son principe général 159
2° Evolution de la doctrine dans le temps. 164
II. — Le déterminisme pratique 167
— II. — Le déterminisme dans l'histoire et dans les mœurs... 173
I. — La Fatalité 173
II. — La Rédemption 176
III. — La prédestination 180
IV. — La foi contre les mœurs 183
— III. — Critique du déterminisme 195

CHAPITRE III. — **Le libre-arbitre** 204

SECTION I. — Le libre-arbitre caractère de la raison 204
— II. — Le libre-arbitre caractère du moi 207
— III. — Le libre-arbitre comme puissance 212
— IV. — Examen de quelques difficultés 217
I. — Qu'il y a des lois de l'action humaine 217
II. — Que bien faire est souvent impossible 219

Digitized by Google

Pages

III. — Que la volonté est impuissante contre l'habitude 220
IV. — Que vouloir même ne dépend pas de nous. 225
V. — Que toute volonté exprime un état du corps 227

LIVRE IV

Le Bien 231

CHAPITRE 1er. — **Critique des systèmes** 231

SECTION I. — La part des systèmes à rejeter 231
I. — Toutes les théories de l'action se ramènent en fait à condamner l'action : essence commune des systèmes à travers des différences superficielles 231
1° Définition de la loi 232
2° Rapports de la nature et de la loi 235
II. — Comment les théories de l'action se défendent et se justifient contre le reproche de condamner l'action 237
1° Elles prétendent que l'obligation ne peut être justifiée hors de leurs principes 238
2° Elles se réclament habilement des préceptes courants 240
3° Démasquées, elles promettent d'être vraies dans une autre vie 241
4° Dans la pratique, enfin, elles abandonnent tous leurs principes 243
— II. — La part des systèmes à conserver 245

CHAPITRE II. — **Les principes théoriques de la morale** 249

SECTION I. — Premier principe : la raison n'est qu'un moyen d'action 249
— II. — Deuxième principe : l'action morale n'est que l'emploi de la raison à sa fin sensible 253
— III. — Définition du bien 255
I. — L'élément de nature 256
II. — L'élément de raison 260
III. — Combinaisons particulières de ces éléments. 262
IV. — Comment ils se développent dans les natures humaines 271

CHAPITRE III. — **Les caractères constitutifs de la moralité** 276

SECTION I. — L'inconditionnalité 276
— II. — L'obligation 282

CHAPITRE IV. — **Le principe de la réforme morale** 292

CONCLUSION. — **Ce qu'il reste à démontrer** 299

TABLE DES MATIÈRES 301

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA

Lire : *sa* au lieu de *la,* page 16, dernière ligne.

— πρᾶξις et πρᾶγμα au lieu de πράξις et πράγμα, page 22, note.

— *nommé* au lieu de *donné*, page 46, ligne 13.

— *nombre* au lieu de *nombrel*, page 64, ligne 32.

— *prenant* au lieu de *prennant*, page 104, ligne 11.

— *?* au lieu de ., page 110, ligne 2.

— , après *pragmatisme*, page 116, ligne 9.

— *1897* au lieu de *1907*, page 121, note.

— *(3)* au lieu de *(1)*, page 148, note dernière ligne.

— *elles* au lieu de *eux*, page 151, ligne 3.

Supprimer : *ne pas*, page 120, ligne 15.

Digitized by Google

Limoges. — Imprimerie Commerciale PERRETTE

Digitized by Google